

frica 2000

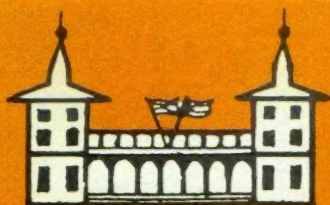
Revista de Cultura

Año VI • Epoca II • Núm. 15 • 1991

Edita: Centro Cultural Hispano-Guineano • Malabo (Guinea Ecuatorial)



LA DIMENSION ANTROPOLOGICA DEL DESARROLLO
LITERATURA Y SOCIEDAD



Edita:
CENTRO CULTURAL
HISPANO-GUINEANO
Apdo. 180 - Teléf. 2720
Malabo (República de
Guinea Ecuatorial)

Director del Centro Cultural:
Ignacio Sánchez Sánchez

Coordinan AFRICA 2000:
Donato Ndongo-Bidyogo
(Malabo)
Gerardo González Calvo
(Madrid)

Colaboran en este número:
María Antonia Brunat
Jacint Creus
M.^a Cristina Djombe Djangani
José A. Dorronsoro Ekuta
Donato Ndongo-Bidyogo
Antolín Nguema Nlang
Francisco Nsang Kiebiyene
María Nsue Angüe
Anacleto Oló Mibuy

Confecciona:
Diego Tapia

Contraportada:
Cascadas de Boali

Produce:
EDIMUNDO, S. A.

Imprime:
EDIGRAFOS.
c/ Edison, B-22
Polígono San Marcos (Getafe)

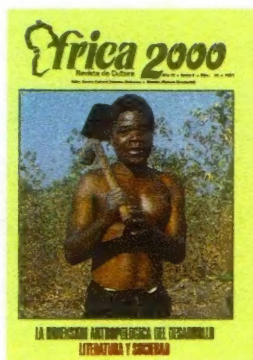
Publicidad:
AFRICA DOS MIL
Apdo. 180 - Teléf. 2720
Malabo (Guinea Ecuatorial)

Depósito Legal:
Ministerio de Información,
Turismo y Cultura 3/1986

© Queda permitida la reproducción total o parcial de los artículos y demás trabajos literarios del presente número, siempre que se cite la procedencia. Se agradecerá el envío de dos ejemplares de la reproducción.

frica 2000

Revista de Cultura
Año VI • Epoca II • Núm. 15 • 1991



EDITORIAL

La patria como madrastra
por Donato Ndongo-Bidyogo 3

**Revolución democrática africana y
Nuevo Orden Internacional**
por José A. Dorronsoro Ekuta 4

**La dimensión antropológica del de-
sarrollo**
por Anacleto Oló Mibuy 10

Educación, diálogo y libertad
por Antolín Nguema Nlang 14

ORIGINALES AFRICA 2000
Los hijos del hombre
por Francisco Nsang Kiebiyene 21

Delirios
por María Nsue Angüe 27

Literatura y sociedad
por Donato Ndongo-Bidyogo 30

**Los cuentos de Ndjambu y el pen-
samiento tradicional ndowé**
por Jacint Creus 36

LECTURAS GUINEANAS
«Cuentos de los ndowé»
por María Cristina Dyombe Dyangani ... 44

Iniciación a la cocina fang
por María Antonia Brunat Mampel 46

AFRICA 2000 expresa su línea de pensamiento exclusivamente en la página editorial. En consecuencia, no se hace responsable de la opinión de sus colaboradores ni se identifica necesariamente con el criterio expuesto en los textos que publica. La ética más elemental aconseja, no obstante, mantener la máxima pluralidad dentro de las normas de convivencia.

LA PATRIA COMO MADRASTRA

«O FREZCO mi vida por Guinea Ecuatorial, mi país, y por España, que me ha formado», fueron las últimas palabras pronunciadas por el doctor Rafael María Nze Abuy, arzobispo de Malabo, presidente de la Conferencia Episcopal guineana y primer prelado nativo de este país. Murió en Madrid a principios de julio pasado, víctima de una enfermedad natural, sí, pero todos sabemos que estaba muy enfermo moralmente desde semanas antes, cuando el Parlamento patrio le espetó, sin ninguna conmiseración, una serie de exabruptos más propios de otros tiempos que todos los guineanos preferiríamos olvidar.

A los pocos días, fallecía en Malabo, envenenado según la *vox populi* (en este país no hay autopsias), otro insigne hijo de Guinea, el economista Andrés Molongüa Rambé, quien decidió regresar a su Patria desde España hacía tan solo cuatro años, y que ocupaba el envidiado puesto de director de la sucursal de Bata del Banco Internacional del Africa Occidental, BIAO. Y a las pocas semanas fallecía en Moscú, de manera inexplicable, uno de los más preclaros intelectuales guineanos, Constantino Ocha'a Mve, consejero presidencial en materia de Investigaciones Científicas y subdirector de la UNED en Guinea Ecuatorial, entre otras funciones que desempeñaba. Ocha'a Mve regresó del exilio español en 1979 para poner su competencia de historiador al servicio de la Patria.

Monseñor Nze Abuy no llegó a cumplir los sesenta y ocho años; Andrés Molongüa rayaba los cuarenta y Constantino Ocha'a frisaba los cuarenta y cinco. En cualquier otra parte del mundo (excepto en este Tercer Mundo tan idealizado desde las cómodas butacas de los salones de Occidente) estarían aún en plena edad de producción intelectual, y el país podría beneficiarse todavía largamente de sus capacidades.

ESTAS tres vidas ilustres que se nos han ido, y otras que se fueron antes, significan, significaban mucho para Guinea Ecuatorial, donde no sobran precisamente personas que tengan una mente clarividente y sepan estar en sociedad y cumplir con su deber honradamente y entregados a los demás. Quien esto escribe ha sostenido con Constantino Ocha'a sordas polémicas, presididas siempre por el mutuo respeto, quizá porque no compartíamos el mismo modelo de sociedad y, por consiguiente, nuestro enfoque sobre la construcción de la cultura nacional era a veces divergente. Pero lo que nunca negaremos a Constantino Ocha'a es su inteligencia viva, su ponderación en los juicios, su entrega a la labor docente, su obra científica y literaria, ésta a veces barroca, pero siempre fiel a sí misma: desde los poemas recogidos en mi *Antología de la literatura guineana* hasta sus libros *Tradiciones del pueblo fang* (1981), *Semblanzas de la Hispanidad* (1985), *Guinea Ecuatorial, polémica y realidad* (1985) y su monumental *Fuentes archivísticas y bibliotecarias de Guinea Ecuatorial* (1985); todas estas obras resumen la trayectoria de un investigador riguroso y de un hombre que vivía para la cultura.

¿Qué decir de monseñor Nze Abuy? Quizá lo único que quepa aquí, como compendio de una existencia dedicada a la Iglesia y a la cultura guineanas, es que es, hasta ahora, el hombre más sabio que ha producido este país. Su sabiduría no se limitaba a los conocimientos teológicos y a las múltiples disciplinas cursadas en las Universidades europeas (Salamanca, donde se doctoró, «cum laude», en ambos Derechos; la Urbaniana, la Lateranense, la Gregoriana y otras eclesiásticas; la Sorbona (París) y la de Würzburg (Alemania, donde completó sus estudios filológicos), sino que era

un erudito de las tradiciones y del pensamiento de su pueblo fang, como quedó reflejado en sus libros *La lengua fañ o Nkobo fañ* (1975, grafía que él propuso); *Nsoa o dote africana* (1984); *Breves datos históricos del pueblo fañ* (1985) y *Familia y matrimonio fañ* (1985).

LOS homenajes populares y gubernamentales que se han hecho en honor de los ilustres ausentes (sobre todo el tributado al arzobispo Nze Abuy, en el que participó todo el pueblo guineano, incluidos los no católicos), contrastan con la humildad con que vivieron. Y escribimos «humildad» por no acentuar la nota, puesto que las personas con estudios tienden a ser minimizadas y «ninguneadas» en una sociedad como la guineana, en la que la ignorancia es exaltada desde los poderes públicos y la desconfianza hacia los llamados «intelectuales» (término utilizado con connotaciones peyorativas por más de un mandamás) está adquiriendo caracteres de segregación. A la vista de todos, se fomenta deliberadamente el recelo, cuando no el rencor, hacia la minoría que posee títulos universitarios, sobre todo si son de instituciones académicas occidentales, y, en una parodia de la persecución abierta de los tiempos de Macías, se les ridiculiza, se les menosprecia, se les margina.

En estas condiciones, es legítimo preguntarse qué han ofrecido, en veintitrés años de independencia, la Patria guineana a sus hijos. Monseñor Nze Abuy, Constantino Ocha'a y Andrés Molongüa tuvieron que pasar gran parte de su vida en el exilio, como tantísimos guineanos, en condiciones de extrema supervivencia que muy pocos conocen y, en cualquier caso, viviendo con un sacrificio personal que la Patria no les ha sabido agradecer. Estudiar en España en los años 70 fue para un guineano una odisea en la que pocos tuvieron éxito, porque las circunstancias eran particularmente duras, ya que los que tuvieron que sufrirlas no encontraron la suficiente comprensión del país de acogida, y el país propio les negó hasta el derecho más elemental, el de la nacionalidad y la documentación que la acreditase. La mayoría estudió sin becas, trabajando en oficios penosos, acogiéndose a la caridad pública, «sableando» a los amigos y malarreglándose para intentar salir adelante en un ambiente hostil, o al menos nada propicio, con las ilusiones puestas en el regreso a una Patria que al final se está portando como una madrastra, en la que están encontrando la malquerencia de sus paisanos.

¿QUE se espera de los guineanos con algún conocimiento que transmitir a sus compatriotas? ¿Acaso se han pasado la vida aprendiendo cosas para venir a vivir como los que jamás salieron de su aldea? ¿El único beneficio que les aportará la Patria es una misa de *requiem* en la catedral de Malabo y unas cortas y «sentidas» palabras en un noticiario de la televisión?

En este país de necrófilos, los homenajes póstumos sueñan a una despedida liberadora para la sociedad, como si los ilustres desaparecidos hubieran dejado ya de imponer su molesta presencia a los demás. En beneficio de este país nuestro, de su desarrollo económico, social, político y moral, dejemos de reverenciar a los muertos y demos a los vivos la oportunidad de vivir con tranquilidad, ayudando a nuestros semejantes a construir una Guinea de verdad mejor. Pues las honras fúnebres sólo son mera hipocresía cuando sabemos que al difunto no se le otorgó en vida ninguna consideración, ni siquiera ese mínimo respeto que merece todo ser humano.

REVOLUCION DEMOCRATICA AFRICANA Y EL NUEVO ORDEN INTERNACIONAL

COMO todos los cambios sociales, el actualísimo tema de las revoluciones democráticas en todo el mundo es mucho más complejo y tiene raíces más profundas que las que atribuyen su origen a los cambios en los sistemas políticos que están teniendo lugar en la Europa del Este.

Al coincidir los cambios en la estrategia de los gobiernos de la zona de hegemonía e influencia soviética en los países del Este con las revoluciones democráticas de los países subdesarrollados, se ha confundido la génesis de estos movimientos, cuyas causas y orígenes tienen motivos bien distintos, que conviene queden bien claros: las «convulsiones» del Este responden a la «búsqueda de un camino o método hacia la realidad», basado en la sustitución de una economía centralizada por una economía libre de mercado; en tanto que los cambios hacia los sistemas democráticos en los países subdesarrollados y de reciente descolonización son la consecuencia de un proceso largamente elaborado, cuyo origen cronológico se remonta a la Segunda Guerra Mundial —hace casi 50 años—, basado en una concepción del hombre y del mundo diametralmente opuestos, como a continuación vamos a ver.

La democracia (fuerza o poder del pueblo) es un sistema político de gobierno mal llamado moderno, por cuanto que su apogeo data de la antigua Atenas, casi mil años antes de la era cristiana; las

El Nuevo Orden Internacional, sobre todo a partir del derrumbamiento de los sistemas totalitarios en el Este, conlleva activar la democracia en sus valores más genuinos de derecho a las libertades esenciales del hombre proclamadas en todas las Constituciones de los Estados soberanos. Ya no se concibe un desarrollo sin democracia.

democracias mediterráneas, cuyo lugar de reunión era en espacios públicos abiertos como el Agora griego y el Forum romano, constituían sistemas relativamente liberales de toma de decisiones públicas, que florecieron igualmente en la antigüedad. En nuestra sociedad los *abaa* constituyen una aplicación del procedimiento que caracteriza a las democracias, comparables a las discusiones del Agora griego o el Fórum romano.

El pluripartidismo, o sistema representativo moderno, es sencillamente una adaptación del sistema de gobierno que postulaba la democracia directa de la antigüedad. En la democracia ateniense, de donde todos los países del mundo la han «importado», ha-

bía un lugar de reunión llamado *pnux*, donde podían congregarse de 25.000 a 30.000 personas, es decir, todos los ciudadanos. Al adaptarse el sistema a las características de los Estados contemporáneos, muy superiores en tamaño y número de habitantes, a la antigua Atenas, ello suponía sustituir la presencia de la totalidad de los ciudadanos por representantes electos. Esta idea tuvo su origen en Francia, desde donde se difundió por todas partes, y es así como la mayoría de los Estados actuales de Occidente se gobiernan, adaptando nuevamente el sistema democrático de gobierno a las características e indiosincrasia propias de cada país.

En la historia política de Occidente, los sucesores de aquellos pueblos vivieron un largo retroceso de sistemas de organización política, con diferentes formas de gobierno, en mayor o menor conformidad con la naturaleza humana, tales como aquellos en que era tolerada la esclavitud, el feudalismo, las diversas formas del fascismo, el capitalismo, el colectivismo marxista, el socialismo moderno, etc., con diferentes grados de intervención de los gobiernos en los problemas de la sociedad, hasta que llegamos a la etapa actual, en la que el principio básico se centra en la lucha por los derechos del hombre, de su dignidad, de su profesión, cuyo respeto y mantenimiento constituyen hoy día los deberes del poder y la aspiración más elevada del mundo moderno.

Por JOSE A. DORRONSORO EKUTA
Economista



Las causas de este movimiento hay que buscarlas primeramente en la preocupación por el bienestar del hombre, en el sentido en que hace referencia a la dignidad humana, y en este sentido la mejora de la eficacia del sistema de producción y el aumento del bienestar material como aumento del flujo de bienes —comúnmente presentada como indicador principal del desarrollo— no es condición suficiente para que se satisfagan mejor las necesidades del hombre.

Los fines que el hombre persigue se estructuran en un sistema de valores, el cual da coherencia a las distintas formas de acción, y de la misma manera que el incremento del flujo de bienes es uno de los aspectos del bienestar mate-

rial, la satisfacción de las necesidades espirituales se identifica con el aumento de las libertades culturales, sociales, religiosas y políticas del ser humano, que son las que informan sobre los aspectos ideológicos de las políticas de desarrollo, dentro de las cuales se estructuran las distintas formas de actividad, inclusive las económicas, en que la combinación de estos aspectos dentro de un contexto cultural contienen el concepto de desarrollo.

La moral como instrumento de desarrollo

Una ampliación del análisis so-

bre la problemática del desarrollo nos lleva a considerar el concepto desde la perspectiva de la toma de conciencia de una situación de atraso y dependencia, generada o profundizada por las relaciones internacionales, por lo que, junto al aspecto técnico, entra a formar parte de la problemática una nueva componente de carácter moral; es decir, la nueva reflexión sobre el desarrollo tendría que entrar necesariamente en conflicto con la doctrina liberal basada en la teoría de las ventajas comparativas¹, lo que explica la crítica de la teoría del comercio internacional y condena el sistema de la división internacional del trabajo que se pretendía restablecer.

El sistema de valores de toda la sociedad ampliaría el plantea-

Muchas de las ayudas recibidas hasta ahora en los países menos desarrollados han servido para mantener en el poder a los grupos dominantes.

miento del desarrollo hacia un enfoque multidisciplinario —como subraya Furtado—, dando paso a la primacía de los aspectos políticos, y consecuentemente, a la instauración —dada la universalidad o la interdependencia de las relaciones económicas— de un «nuevo orden internacional» y a la formación de una conducta moral que explica el que, ante la cada día mayor interdependencia de los movimientos comerciales y, en un futuro cercano, de los de capitales de inversión hacia los países pobres, hacen que los responsables de la gestión pública de los países ricos tomen en consideración esta relación de universalidad; lo que, a los efectos de elaborar una política económica mundial, justifica que tengan en cuenta las medidas económicas adoptadas por los países pobres productores de materias primas, a fin de coordinarlas con las políticas de los grandes países industriales, ya que se tiene comprobado que si las políticas económicas de ambos bloques hubieran estado coordinadas (teniendo en cuenta la miseria y el subdesarrollo de los pobres) se hubiera evitado el retroceso sufrido por éstos en el período postcolonial.

Así, de la superación de la idea de desarrollo de carácter técnico y de fondo ideológico, enfocado al interés nacional interno como agente propulsor y orientador del desarrollo, se considera el enfoque mundial del problema. De ahí que, a la preeminencia ingenuamente técnica o mecanicista del desarrollo, la reemplaza en la actualidad una inquietud fundada en el destino de la humanidad a la que no es ajena la influencia de la Iglesia.

Con este panorama de fondo damos un gran salto descriptivo y llegamos al período que sigue a la Segunda Guerra Mundial, período en que tuvieron lugar las grandes transformaciones, tales como el desmantelamiento de las estructuras coloniales, la aparición de nuevos Estados en el escenario internacional y la toma de conciencia mundial ante la dramática existencia de las gentes de pueblos atrasados. Se firma en San Francisco, en junio de 1945, la «Carta de las Naciones Unidas» y el Esta-



tuto de la Carta Internacional de Justicia; y con el propósito de promover el progreso social y elevar el nivel de vida de todos los pueblos, dentro de un concepto más amplio de libertad, y con la finalidad de afirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, se proclama el 10 de diciembre de 1948 por las Naciones Unidas la Declaración Universal de Derechos Humanos, lo que viene a ser considerado como el ideal común a todos los pueblos en orden a la libertad y la justicia.

La Iglesia Católica, mucho antes, consideró al hombre como sujeto de la libertad, y definía que es libre quien puede escoger entre las cosas permitidas por las leyes conforme a la voluntad de Dios, y afirma que dentro de las leyes naturales positivas divinas y humanas, eclesiásticas y civiles, no es admisible una restricción de la libertad.

Un nuevo orden mundial

Naturalmente, la coordinación de las políticas y el aumento de las relaciones económicas, ya fuera

por comercio de bienes, o por otras transferencias por diversos conceptos, requerían por una parte la agilización de un sistema de pagos y, por otra, el establecimiento de algún tipo de disciplina monetaria internacional para todos los miembros de la Organización de las Naciones Unidas firmantes del pacto.

Asimismo se estudiarían en una reunión las circunstancias previsibles y los grandes mecanismos económicos institucionales deseables para la postguerra, reunión de la que surgirían el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Internacional de Construcción y Fomento (BIRF), generalmente conocido con el nombre de Banco Mundial, creados por convenio del 22 de julio de 1944 en Bretton Woods.

Así como se habían creado el FMI y el BIRF o Banco Mundial, habida cuenta de que los problemas del desarrollo se hallan íntimamente ligados a los del comercio mundial, se pensó que sería igualmente necesario promover una agencia especializada para el comercio internacional.

La propuesta emanó de los Estados Unidos en diciembre de



1945 y, si en principio habría de funcionar como agencia especializada para regular los intercambios a escala mundial, el caso es que a diferencia del FMI y el BM no es un organismo de las Naciones Unidas, sino un acuerdo multilateral que regula las relaciones comerciales entre los países contratantes del mismo.

El GATT, además del tema estrictamente arancelario, incluye una amplia normativa sobre no discriminación comercial, y en una de las partes del acuerdo —la referida a Comercio y Desarrollo, aprobada en febrero de 1965— se plantea la posibilidad de ofrecer concesiones y ventajas mucho más favorables para los países subdesarrollados. Tales preceptos jamás han sido aprovechados por Guinea Ecuatorial.

Esta reacción de la comunidad internacional —algo tardía—, ante las numerosas críticas que venían recibiendo del Tercer Mundo, que había ganado la independencia cinco años antes, a comienzos de la década de 1960, presionado por los países menos adelantados, el GATT preconiza la no elevación de aranceles para los productos tradicionales y per-

mite la negociación de preferencias o facilidades entre los Países Menos Adelantados (PMA), que no se hacen extensivos a los países industrializados. Esto fue lo que promovió la creación de la UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development), organismo para la regulación del Comercio, similar o digamos homólogo, al objeto de tratar con el que ya contaban los países industrializados que poseían el GATT, y que viene a ser la plataforma de las demandas y aspiraciones de los PMA.

He ahí la justificación de la reunión de los ministros de los PMA en Dhaka (Bangladesh) de febrero de 1990 para la preparación de un programa de acción hasta el año 2000, la reunión de la Comisión Preparatoria de Ginebra en el mes siguiente, marzo, para abordar la Segunda Conferencia de las Naciones Unidas sobre los Países Menos Adelantados, organizada, como corresponde, por la UNCTAD, presidida por el Presidente del país anfitrión, Francia, a cuya capital, París, acudimos invitados una nutrida delegación ecuatoguineana, entre los que figuraba el autor del presente artículo, liderada por nuestro Jefe de Estado y donde se recogió la Declaración de los ministros de la PMA elaborada en Dhaka, en que, junto con los países donantes, se establecieron unos compromisos que figurarían en los discursos de los Jefes de Estado y en las declaraciones que postulan como tarea de los Esta-

El problema del subdesarrollo está ligado al mal funcionamiento del comercio internacional, pero también a la incompetencia de los regímenes vigentes en los Países Menos Adelantados.

dos el respeto que haga posible el más pleno uso de los derechos humanos y el establecimiento de las libertades demoliberales.

Como respuesta a esta declaración, los países ricos se comprometían a favorecer el tránsito a la democracia a los países que lo hubieran iniciado, el aumento de la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) y al establecimiento de un programa de acción conjunta conocido con el nombre de Nuevo Programa de Acción Substancial (NPSA).

Muy esquemáticamente, de esta forma quedaban establecidas las instituciones que comprenden, por una parte, la estructura económica internacional y, por otra, las instituciones en las que se regula el mundo o mejor dicho, se debate sobre el «Orden Mundial» para la conquista del bienestar material y por las definitivas libertades y solidaridad del hombre con sus hermanos. Dejamos por el momento una más amplia referencia a las cuestiones ecológicas, los niños, las mujeres, la salud, etc., y otras instituciones de apoyo financiero y asistencial que, por su especialización y complejidad, convertirían en libro este examen que no pretende ser más que un artículo.

La hora de la cooperación

Como ocasionalmente había comentado en círculos muy restringidos, a mi entender, en esta Segunda Conferencia sobre los Países Menos Adelantados había quedado definitivamente zanjada la discusión sobre el inmediato futuro democrático de los países atrasados miembros de las Naciones Unidas, y no podía ser de otra forma. A la Declaración Universal de los Derechos Humanos, le seguía la del Consejo de Europa del 4 de noviembre de 1950, por tanto a todas estas declaraciones sólo les faltaba el marco para reafirmarlas y hacerlas efectivas. Por último, en los términos que caracterizan la redacción de los tratados y convenios internacionales, se declara lo siguiente: «Resuelto a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre y a promover el progreso social y ele-



var el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad, en la Asamblea General del 14 de diciembre de 1960, por considerar que la dominación y explotación extranjeras compromete la causa de la paz y de la cooperación mundial y para evitar los crecientes conflictos que originan el denegar la libertad a esos pueblos aun a pesar de la falta de preparación en el orden político, económico, social o educativo, por encima de intereses de potencias como Gran Bretaña, Francia y Portugal, se pone fin al colonialismo en el continente africano en todas sus formas y manifestaciones².

Lograda la independencia por la mayoría de los territorios coloniales, en sustitución de los sistemas de dominación, entran en función las instituciones internacionales de cooperación y se toman indicadores muy específicos, tales como la mortalidad infantil, la incidencia de las enfermedades contagiosas, el grado de alfabetización y otros, lo que contribuyó a crear el marco conceptual con el que se habría de abordar la nueva problemática que quedaría definitivamente abierta a lo que comúnmente se conoce bajo el

nombre de «cuestión social» y bajo la tutela indirecta del Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el GATT, y la directiva de los Estados Unidos, a la cabeza de los siete Grandes (a Francia parece que le corresponde la tutela de la «parcela» africana) se centra la problemática del subdesarrollo en temas cuya dimensión política era determinante, y así, del objetivo de la estabilidad económica, se pasaba a visualizar la superación del desarrollo en el marco de un proyecto político.

Ahora bien, el objetivo de estabilidad y desarrollo presuponen fi-

nanciación de gastos de asistencia y adecuación o ajuste de las estructuras económicas existentes, totalmente anacrónicas; compensaciones económicas a la continua degradación de las técnicas de intercambio (baja de los precios de venta de las materias primas exportadas y subidas de los precios de los productos manufacturados importados) y otros gastos cuya financiación exige la transferencia de enormes sumas de dinero a los países en vías de desarrollo.

Este movimiento, promovido por el reconocimiento por parte de la comunidad internacional de que el problema del subdesarrollo se asimila al mal funcionamiento de la economía internacional, tiene su versión paralela en el interior de los países pobres, en la a veces extravagante actitud de los gobernantes de los países tercermundistas que, una vez en el poder, no es difícil encontrarles asociados o comprometidos en las circunstancias más raras y tolerando o practicando, junto a la miseria más degradante, las manifestaciones de egoísmo y ostentación más desconcertantes y escandalosas³.

La confluencia del mal funcionamiento y falta de coordinación

En el Nuevo Orden Internacional, la ayuda de los países industrializados estará condicionada a la adopción, por parte de los países receptores, de sistemas democráticos de gobierno.

de la economía internacional, el continuo deterioro de la situación de los países pobres, junto a la malversación y el abuso del poder de los gobernantes, dan los motivos para la denuncia de unos hechos que resultan insoportables y proporcionan el argumento para que se establezcan los principios que deberían servir de base para una acción solidaria con los países atrasados. Así, en la citada Conferencia de París se acuerda por parte de los países donantes y organismos internacionales el aumento de la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD), que pasaría de unos 12.500 millones de dólares USA a unos 55.000 millones en el año 2000.

Como se ve, el monto de las cifras destinadas a financiar el desarrollo, sólo de los países menos avanzados, resultan astronómicas, y si tenemos en cuenta que este dinero sale de los bolsillos de los ciudadanos de los países ricos, lógico es que pregunten a sus gobernantes lo que hacen con él, y que éstos, a su vez, se preocupen del uso responsable de los sacrificios económicos de la comunidad internacional. Por tanto, la transferencia de tan cuantiosos recursos exigía un compromiso recíproco por parte de sus receptores, es decir, una contrapartida que el propio Presidente Mitterrand definió como «contrato de solidaridad» en su discurso de apertura de la Conferencia. Este compromiso consistía en la urgente instauración de sistemas de gobierno que, además de evitar al máximo la corrupción, garanticen un uso eficaz de esos esfuerzos mediante un sistema más útil y transparente de organización política.

Lógicamente, pues de no poseer el control del destino de tan voluminosas cantidades de dinero, ¿cómo preparar un plan de ayuda a los países necesitados sin previamente asegurarse de que no van a ser utilizados para el lujo y el enriquecimiento de unos pocos? ¿Cómo los gobernantes de los países ricos se las arreglarían para justificar el gasto de tamañas cantidades sin la absoluta garantía de que van a ser destinadas a elevar el desarrollo de los pueblos atrasados? Ello requería comprender sin equívocos los fines del Estado be-

neficio de la ayuda, lo que presupone identificar las bases de sus sistemas políticos.

Lecciones de la experiencia

Las lecciones de la experiencia aconsejaban que la solución no estaba en el control que pudieran verificar unos expertos enviados con tal finalidad, sino en el seguimiento que pudieran efectuar los mismos receptores de los fondos y, teniendo en cuenta los compromisos recíprocos aludidos, se adoptan medidas concretas cuya ejecución permitía acabar con el hecho comprobando de que la ayuda sólo sirve a los grupos dominantes y a los burócratas en el poder; y dada la preocupación por parte de las agencias multilaterales y bilaterales de mejorar la cooperación, en realidad la eficacia de las transferencias Norte-Sur, como decimos, se llega a la conclusión de dejar su solución en manos de los mismos receptores de los fondos de ayuda al desarrollo.

De ahí la idea de que, para un mejor uso de éstos, se piensa en la conveniencia de valorar en cada país a los más competentes, a aquellos que por emerger de la representación libre y popularmente elegida tienen la fuerza moral, la voluntad y la integridad necesarias para una puesta en marcha de programas económicos y sociales; sus concreciones históricas son los llamados derechos individuales, es decir, las libertades demoliberales; sus consecuencias prácticas, las derivadas de la instauración de sistemas democráticos de gobierno, con lo que ello implica en cuanto al control y a la limitación del poder gobernante.

Con estas consideraciones, creo es más fácil tener una visión clara de las causas del implacable designio del Nuevo Orden Internacional; tanto es así y tal es su importancia histórica que si los hoy partidarios de la democracia o los ciudadanos, tras un plebiscito, decidieran rechazarla, nos desviaríamos del «orden» establecido y los más perjudicados seríamos nosotros mismos, al salirnos de la vía del desarrollo, del que, se dice, es el nuevo nombre de la paz, que

no debe confundirse con la paz surgida de una hegemonía despótica.

Estas son las razones que explican los motivos por los que la comunidad internacional promueve de forma tan insistente la sustitución de regímenes personalizados y procura que los países sean gobernados por los mejores, ya que ello constituye el problema fundamental de la ordenación sociopolítica.

No en balde, como subraya Thorndike, la prosperidad de un país se debe más que a un millón de mediocridades, a medio centenar de buenas cabezas, si a éstas se les deja que pesen en la vida social.

J. A. D. E.

Notas

¹ David Ricardo, economista, expuso en 1817 la demostración de que a los países les conviene especializarse en producir aquello que les resulta más barato y fácil en comparación con los demás. Esta teoría es la base del comercio internacional que postula el empleo más eficiente de las fuerzas productivas del mundo.

² Deseo llamar la atención respecto al hecho de que la falta de preparación de los países sometidos al colonialismo, no fue obstáculo para concederles la independencia; análogamente, la escasa cultura cívico-política de los ciudadanos de los nuevos países no lo debe ser para que el control ejercido por la oposición en los sistemas democráticos limite el poder y haga transparentes las decisiones del Gobierno. La falta de una cultura política no impide que se establezcan modalidades democráticas para cada país, sin adular su esencia. Por otra parte, el modo de proceder de los gobernantes durante los treinta años que, como promedio, han transcurrido desde las independencias africanas han propiciado el paso de un estado «in albis» de virginalidad política a la concienciación progresiva de las masas cuya resultante es una predisposición general basada en la propia experiencia, que les permite individual y colectivamente conocer lo que van a ganar o lo que van a perder de aceptar los métodos autoritarios o las proposiciones de un partido elegido por la confianza o el prestigio de sus dirigentes.

³ Quede clara constancia de que no me refiero a ningún país en concreto. Es una experiencia eterna que todo hombre con poder tiende a abusar de él; éste es un hecho común en todas las partes del mundo, y la única forma de impedirlo es que haya otro poder que lo limite. Sólo las democracias pueden impedir el abuso del poder mediante la oposición, sin sustituirlo más que en casos excepcionales y jamás por métodos violentos.



LA DIMENSION ANTROPOLOGICA DEL DESARROLLO

Los factores culturales son determinantes para dar validez y hacer eficaz un proyecto de desarrollo. Sobre todo en agricultura y servicios sociales. Es impensable hoy un programa de desarrollo al margen de los condicionantes antropológicos de los pueblos implicados.

Por ANACLETO OLO MIBUY

10 / *África 2000*

La ciencia antropológica puede considerarse una de las más insípidas en su relación a la problemática del desarrollo. Esta situación tiene su justificación en el proceso histórico de la formación de las ciencias nuevas. Primero, por los diferentes aspectos en los que paulatinamente interesaba abordar para el conocimiento del hombre concreto. Segundo, por el contexto en el que nace en Europa este tipo de investigaciones, referidos en exclusividad al hombre «primitivo», como un refugio del civilizado: una especie de nostalgia de la naturaleza¹.

El esfuerzo a que estamos llamados hoy debe conducirnos a: desmantelar una herencia, cuyas consecuencias han sido nefastas en el espacio y en el tiempo, sobre las civilizaciones africanas en sus circunstancias particulares. En efecto, el paso de la etnología a la antropología no acababa de aclararse desde el punto de vista de los investigadores europeos, para una auténtica objetivación de los conceptos y su utilidad práctica. Si embargo, nos parece más lógico el uso y tratamiento de la ciencia antropológica más corriente en la cultura anglosajona, porque hace referencia directa a la cultura².

Los factores de ambos, con interpretación gráfica de los hechos llevados a sus últimas causas, van a ser elementos de confrontación decisiva con los fenómenos cada vez nuevos del desenvolvimiento del hombre en la historia. Y, en ese sentido, interviene la filosofía como un todo codificado que completa la razón profunda del hombre. Y por eso mismo Kant define la antropología como «estudio filosófico del hombre».

La convicción antropocéntrica de la historia reúne, en torno a la antropología, todas las disciplinas esclarecedoras de la función central e insustituible del hombre en el devenir de la humanidad y en la experiencia existencial, convirtiéndolas en instrumentos útiles para resaltar cualquiera de sus manifestaciones, o para ensanchar su radio de acción cultural sobre las especies humanas frente a los nuevos postulados.

Desde esta óptica, se trata de analizar las circunstancias históricas, culturales y estructurales que intervienen integralmente en la problemática vivencial del hombre.

bre africano en el espacio y en el tiempo. Sobre todo, desde el momento en que ya existe por doquier la preocupación de hacer valer sus propias actividades extraversivas con el fin de capacitarle, cada vez más, a traducir personalmente los impulsos de su vivencia contemporánea⁴.

Esto quiere decir, en definitiva, que desde el punto de vista genérico, la interdisciplinariedad (ciencias que intervienen profusamente en el conocimiento cabal del hombre), puede provocar un cierto desencanto justificativo en el antropólogo africano. Sin embargo, debe tomar conciencia de la necesidad de superar ese estadio anterior y exigir el concurso de nuevas premisas capaces de resolver los problemas de aquí y ahora⁵.

Estado de la cuestión

El desarrollo ha sido, durante mucho tiempo, considerado en su dimensión puramente económica y tecnológica. Sobre todo desde la victoria del materialismo dialéctico contra los valores espirituales. Hoy se recurre a menudo no sólo a los expertos técnicos para juzgar la factibilidad de un proyecto de desarrollo, sino también, como es lógico, a los expertos socio-culturales.

Esta situación es el resultado de una constatación, largamente comprobada desde hace más de 25 años, en los proyectos de desarrollo, cuando los factores culturales, en su conjunto, no se han tenido en cuenta en la concepción de la mayor parte de proyectos de desarrollo. Los factores culturales aparecen cada vez más como determinantes del resultado positivo o negativo de un proyecto de un país concreto. Sobre todo en agricultura, industria, servicios sociales, comercio, transferencia de tecnologías, etc.⁶. Por esa razón, la mayoría de los organismos de financiación de proyectos de desarrollo están convencidos de la importancia de los factores culturales, cuya responsabilidad identificadora incumbe a los países beneficiarios⁷.

Si la dimensión economicista, traducida a sus niveles más eclécticos de actividad-productividad-rentabilidad⁸, ha sido el baremo

definidor del progreso de los pueblos, la dimensión cultural se integra gradualmente en todos los programas de desarrollo, de tal manera que sería impensable hoy un proyecto fuera de los condicionantes antropológicos de los pueblos concernidos. A saber: creencias; conocimientos tecnológicos tradicionales; la división del trabajo, sus costumbres; en una palabra, la visión total de la vida⁹, el contexto histórico, social y cultural de cada sociedad¹⁰.

Problemática africana del desarrollo

Cuando se habla del desarrollo, nos referimos directamente y por coincidencia, a los países de nueva soberanía. Países jóvenes, cuya infraestructura económica no se ha consolidado todavía según el modelo surgido de su dependencia anterior.

El subdesarrollo es un conjunto de factores (económicos) desfavorables a un determinado nivel de bienestar de los habitantes de un determinado país o región, dentro de un contexto de recursos humanos y naturales susceptibles de procurar dicho Estado. Si el planteamiento es homogéneo, las circunstancias históricas son tan dispares que impiden explotar los propios factores de los beneficiarios del desarrollo.

A este respecto, podemos enunciar someramente los siguientes problemas que, por sí solos, pueden favorecer u obstaculizar el proceso rápido de nuestras sociedades:

— *El sustrato cultural*: desde el cual los africanos han sido llamados a instituir nuevas bases de convivencia. La clásica hostilidad interclánica; la movilidad geográfica; la concepción del espacio y del tiempo; la vida comunitaria, la trascendencia, etc., aspectos que, a medida que son desdeñados, justifican todavía la inestabilidad y fragilidad de nuestras estructuras de desarrollo.

— *El poder colonial* acentúa las diferencias con fundamentos y argumentos etnológicos y aglutina mosaicamente intereses no asimilables en una misma textura supra-étnica, desde donde surgen las estructuras estatales actuales.

— *La soberanía micro-étnica* es subyugada en función de otras estructuras supra-étnicas, para transformar bruscamente la estructura mental, frente a la nueva formulación de la vida.

— *El impacto simultáneo de las religiones importadas* sobre un proceso de despersonalización de la intimidad cultural de los pueblos africanos, de tal manera que tiende a hacerles irresponsables ante fenómenos no enraizados en su alma tradicional, cerrándoles así a la capacidad de engendrar un diálogo inter-cultural y de reflexión de los aspectos positivos de su encuentro histórico con el «otro».

Interacción entre cultura y desarrollo

Tras la consecución de las soberanías políticas y la constatación de la inviabilidad de las nuevas estructuras socio-culturales derivantes, los países africanos, cada uno desde su propia experiencia, vienen planteándose el problema de la identidad cultural a fin de afrontar el proceso integral del propio desarrollo. Pues sin la consolidación de la identidad cultural, en el marco de los espacios socio-económicos establecidos, no parece posible proponer un desarrollo que garantice la homogeneidad y adaptabilidad, en el espacio y en el tiempo concretos.

Pero las identidades culturales de los países jóvenes siguen siendo un proceso en gestación, ya que sus cimientos descansan sobre la base de desequilibrios permanentes, entre el impacto colonial y el influjo automático del subconsciente cultural.

Si la identidad cultural constituye la condición «sine qua non» de la recuperación de la personalidad de los hombres y de los Estados, la interacción cultura-desarrollo no puede hacerse de manera superficial, cuando todavía existen aspectos no consolidados en la recuperación necesaria de las expresiones disgregadas de la identidad cultural. Sin embargo, puede partirse desde la óptica actual, planteándose el problema del desarrollo desde una posición antropocéntrica. O desde una evidencia conceptual que caracteriza un país globalmente.

Algunos factores resultantes de las vivencias culturales específicas se resumen en la visión global del mundo, como conjunto de valores existenciales que necesitan una previa codificación para su adaptación comparativa y su elevación al nivel científico moderno.

Por eso creemos que no estaría de más reformular, con los métodos científicos actuales, varios aspectos incoherentemente anulados, para reforzar la estructura político-social montada por la historia pasada y presente; e involucrar responsablemente todos los sectores a la batalla contra el subdesarrollo; que es batalla presente y futura.

Dimensión antropológica del desarrollo

En este sentido, el papel del antropólogo africano debería ser actualizado a la luz de las circuns-

tancias especiales de la cultura de cada país. Es decir, recomponer los diferentes elementos conceptuales desde la actual estructura perfectible, dentro de la cual se libra, en beneficio de todos, la batalla por el desarrollo. O sea, recrear nuevas condiciones que permitan la formación sintética de las identidades culturales de los países africanos.

Este nuevo método que se propone para afrontar la problemática del desarrollo, no instiga al recurso ciego de las fuentes ancestrales; una especie de autenticidad irracional; ni puede, contradictoriamente, seguir estimulando el proceso de despersonalización del hombre africano. Se trata de aprovechar los esquemas de condicionamientos contemporáneos para generar unas bases coherentes de diálogo inter-cultural y de interacción, partiendo de la afirmación de las identidades culturales, como resultado del inventario de las diferencias culturales positivas

que garantiza la riqueza y la fecundidad de los intercambios¹¹.

Por eso, decir dimensión cultural equivale llamar a la antropología a jugar el papel central que le corresponde en la identificación de las identidades culturales. Pues, el hecho antropológico debe considerarse como el conjunto de vivencias totales del hombre africano, llamadas a ser interpretadas a la luz de sus circunstancias en el espacio y en el tiempo.

Conclusión

Lo que hasta aquí se ha tratado de ilustrar es la relación intrínseca entre los factores culturales y el desarrollo, intentando resaltar la función de la nueva ciencia antropológica en los procesos de desarrollo.

Ahora bien, los factores culturales no pueden ser hoy considerados como aspectos disgregados,



que exigen soluciones aisladas. El concepto de desarrollo es globalizante y extensivo y, por lo tanto, las diferentes aportaciones deben, en su fase intermedia, servir a la objetividad global.

Por eso, la consolidación de las identidades culturales exige una previa interpretación de los hechos antropológicos concretos, los cuales componen el nuevo tejido socio-cultural del Estado moderno en África. Quiere decir que para afrontar la problemática del desarrollo surgida de la contextura jurídica actual, es necesario consolidar las identidades culturales particulares que, a su vez, son como resultado de la codificación científica de los factores positivos detectados por la antropología.

Estamos convencidos de que el impacto global registrado sobre los procesos posteriores de autoridad, comunidad, territorio y desarrollo, guarda una relación íntima con el subconsciente cultural subyacente, el cual debe emerger en función de los desafíos cronológicos del hombre. Pues la aparente transformación del hombre africano en «otro» para conseguir el desarrollo, adoptando sistemas importados superpuestos, ha sido «la principal causa de tensiones psicológicas que pesan sobre nuestro proceso de desarrollo»¹².

Algunas consideraciones enunciadas a lo largo de esta exposición pueden resultar imprescindibles. Por lo que conviene replantear los valores desde su propia génesis, sobre todo aquellos que inciden de una manera particular en la confrontación cultural-desarrollo, como la división sexual del trabajo productivo; la consideración mágica y trascendental de la riqueza; las obligaciones interclánicas; la interpretación de los fenómenos naturales, etc.

Este método nos parece previo a cualquier acto comparativo y a cualquier transferencia o adaptación de los conocimientos tecnológicos que hoy hacen la panacea de los países desarrollados. En efecto, no se pueden comparar, integrar, asimilar sistemas mentales desiguales, hasta tanto no se haya logrado codificar los grandes móviles antropocéntricos subyacentes. Es decir, los estudios antropológicos deberían dar lugar a un sistema africano de ciencias clásicas de referencia fundamental, desde el conjunto de factores

que identifican a cada expresión cultural; los supuestos vitales intrínsecos susceptibles de evolucionar rápidamente gracias a los instrumentos científicos y tecnológicos, dentro de los cuales realiza en simbiosis constructiva su experiencia de hoy.

Los factores resultantes de este análisis deben trascender necesariamente, como una de las primeras metas, después de la constatación genérica, y convertir la racionalidad fenomenológica en racionalidad experimental imprescindible para el entendimiento y gestión del desarrollo.

Las filosofías básicas que animan a los pueblos concretos a motivarse hacia el futuro, deben fundamentarse en la consideración atenta de su implantación vital a la tierra; la educación como transferencia automática de los conocimientos ancestrales renovables; el arte y su significación simbólica; el sentido de la autoridad ya mencionado, con sus implicaciones mágico-religiosas..., etc. Sólo así podremos abocar a la creación de una plataforma de aportaciones recíprocas y de encuentros inter-culturales desde el espectro en el que se mueve hoy cada grupo humano para imaginar las respuestas adecuadas a los planteamientos contemporáneos del desarrollo.

He aquí la importancia de la antropología en los procesos, no sólo de la afirmación del hombre en su contexto particular para cimentar la estructura estatalizada del desarrollo, sino de la concepción adecuada e integral de ese proceso, visto desde una óptica global en los países africanos.

Sin tratar de infravalorar los esfuerzos sectoriales científicos que ayudan a dilucidar la problemática del hombre, el Centro Internacional de Civilizaciones Bantú ha hecho suyo ese objetivo de recomponer monográficamente todos los aspectos genuinos y globales de las civilizaciones bantú, con el fin de abrir nuevos caminos de comprensión y aplicación, desde la experiencia vivida de la dimensión cultural del desarrollo.

Estamos convencidos que el desarrollo no será otro que cuando se consiga el bienestar integral de los hombres y de las mujeres africanos, en la medida que logren dominar, concientemente, los conocimientos científicos y tecnoló-

gicos necesarios para encontrarse en el proceso histórico de la humanidad entera¹³.

Las nuevas sociedades africanas serán equilibradas, fuertes e integrales, si sabemos recuperar sistemáticamente el conjunto de factores positivos que intervienen en la respuesta de los nuevos interrogantes de hoy. Por eso, todas las acciones de investigación, tendentes a esclarecer la problemática del hombre, los conocimientos útiles para subrayar la dimensión antropocéntrica de la historia, exigen un continuo esfuerzo de concertación. Y el papel del antropólogo cultural será así revalorizado a la hora de elegir el modelo más coherente de desarrollo de cada uno de nuestros países.

A. O. M.

Notas

¹ Cfr. ELUNGU, P. E. A. *Eveil philosophique africain*, L'HARMATAN 1984, pág. 14 y ss.

² R. LOWIE, *Historia de la Etnología*, Fondo de Cultura Económica, México 1946; pág. 9 (prefacio).

³ Cfr. ARMAND CUVILIER, *Nouveau vocabulaire philosophique*, Ed. Armand Colin, 1956, pág. 20.

⁴ Cfr. A. OLO MIBUY, «Visión específica del mundo de los bantú», MUNTU, CICIBA, n.º 6, Lbv. 1987, pág. 212.

⁵ Cfr. A. OLO MIBUY, ob. cit. (ibidem.).

⁶ Cfr. G. K. IKIARA: «Facteurs culturels et développement», in COURRIER-ACP-CEE, n.º 100, pág. 81.

⁷ Cfr. *La Dimension culturelle du Développement*, ob. cit., pág. 80.

⁸ Cfr. ANKE NIEHOF, ob. cit., pág. 77.

⁹ Cfr. MARIE HELENE BIRINDELI, «La Cooperation Culturelle», ACP-CEE, in COURRIER, n.º 100, pág. 71.

¹⁰ Cfr. Rapport final de la Conférence Mondiale sur politiques culturelles, UNESCO, pág. 40 (México, 26 Juillet 6 août 1982).

¹¹ Cfr. J. KI-ZERBO, «Identité Culturelle», in *NI-ZERBO-Afrique*, vol. XXIII n.º 1, 1985, pág. 9 y ss.: «La identidad cultural supera el estadio fisiológico, cuando no se trata únicamente de desenterrar un tesoro arqueológico que nos pertenece, sino de reavivar la memoria colectiva... Por otro lado, no puede tener fundamento exógeno, pues lo que viene de fuera no puede cimentar el núcleo interior».

¹² Cfr. J. MBITI, *Religion, Philosophie africaines*, Ed. CLE, Yaoundé 1972, pág. 19.

¹³ Cfr. A. OLO MIBUY, «Algunas consideraciones antropológicas sobre la medicina Bantú», en MBUKI-CICIBA, n.º 1, 1987, pág. 18.

EDUCACION, DIALOGO Y LIBERTAD

(Una nueva relación pedagógica)

Por ANTOLIN NGUEMA NLANG



LOS pueblos, en su proceso histórico, pasan por etapas y estadios en que predominan ciertos valores, mientras otros están en crisis. En nuestra sociedad guineoecuatorial actual, un valor está cobrando un auge extraordinario: la *democracia* como forma de participación del pueblo en los asuntos del Estado.

En todas las etapas de evolución social, la educación está llamada a desempeñar un papel primordial. Se le exige a la educación que esté a la altura de la evolución de los demás sectores sociales y se le asigna esencialmente el doble y difícil papel de «asegurar la continuidad y favorecer la innovación de cada sociedad, respetando sus

peculiaridades». Como vemos, la educación tiene asignado un papel de reproducción social y de innovación. La escuela se convierte, así, en el lugar ideal en el que se puede transmitir y perpetuar la herencia cultural de cada pueblo y en el que al mismo tiempo se prepara la renovación mediante la formación de actitudes y aptitudes necesarias para participar en el cambio y dominarlo.

No obstante este papel concedido a la escuela y a la educación en la dinámica social, una de las grandes críticas que sufre la escuela es la de que, en una sociedad como en la que estamos viviendo, caracterizada por los rápidos cambios, esta institución no está a la

altura de cumplir su papel. Se le pide en este caso a la educación que ajuste de una manera estrecha y flexible los contenidos y métodos de enseñanza a las características del medio natural, cultural y humano, en el que se inscribe. La falta de este ajuste provoca frecuentemente una inadaptación de la educación a las situaciones y necesidades reales de la sociedad concreta en que se inscribe su acción.

La democracia es una ideología que propicia ante todo el respeto al desarrollo integral de las personalidades de los individuos. Una educación que se desarrolla en un contexto democrático debe, por lo tanto, situarse en un plano de res-

Una educación que se desarrolla en un contexto democrático debe basarse en una nueva relación pedagógica que sirva para afirmar la persona humana, convirtiendo a los hombres en verdaderos sujetos de su propia historia. Para ello es necesaria una nueva relación pedagógica que haga de la educación una práctica de libertad. Sólo una educación que posibilite el diálogo, fomenta la libertad y la democracia.



peto absoluto de esta personalidad, con todo lo que ello implica.

¿Cómo definiríamos la educación? Existen muchísimas acepciones del término. Todas tienen como denominador común el afirmar que la educación es un proceso, y un proceso en el que, además, intervienen las voluntades de los sujetos implicados en él, lo que significa sentar como premisa el hecho de que la educación es un proceso voluntario de perfeccionamiento de la persona humana.

El gran pedagogo brasileño Paulo Freire, dice de la educación: «la educación verdadera es praxis; reflexión y acción del hombre sobre el mundo para

transformarlo». Como se ve, en esta definición del pedagogo pernambucano aparece con toda claridad la intencionalidad, puesto que aquí la intención se traduce en voluntariedad. La educación, como hemos dicho, es un proceso en el que intervienen las voluntades de los sujetos implicados en el mismo: educador y educando.

La educación en democracia

Hemos dejado sentado que una educación que se desarrolla en un contexto democrático debe situar-

se en plano de respeto absoluto de la personalidad humana. ¿Cómo llevar a la práctica esta afirmación? Con una educación que propicie, ante todo, el diálogo auténtico en la relación educador-educando. Con una relación pedagógica en la que desaparezcan definitivamente esos dos polos que en la educación tradicional están en un plano antológico. Con una relación pedagógica que posibilite el encuentro entre los hombres-sujetos del proceso educativo.

Una sociedad que se dice democrática, como la nuestra, es un escenario en el que se potencia constantemente la afirmación de la persona y el respeto a la libertad. Afirmación y respeto que se

traducen en el hecho de que los hombres son considerados como sujetos de su propia historia. Y ser sujeto de la propia historia conlleva crear y recrear el mundo; significa no sólo estar en el mundo, sino con el mundo. Una educación que se desarrolla en un contexto democrático debe basarse en una relación pedagógica que sirva para afirmar a la persona humana, convirtiendo a los hombres en verdaderos sujetos de su propia historia. ¿Cómo conseguirlo? Implantando una nueva relación pedagógica. Una relación pedagógica que esté basada en el diálogo sincero, diálogo que convierta a los hombres en seres auténticamente libres. Una relación pedagógica que convierta a la educación en «una práctica de la libertad».

Porque los hombres se sienten verdaderamente libres cuando dialogan con los otros. ¿Y qué es el diálogo auténtico? Podemos resumir la respuesta diciendo que «el diálogo es auténtico si cada una de las personalidades se implica en ese diálogo enteramente, se entrega en él expresando con sinceridad —porque se siente aceptada— las ideas y experiencias propias, aceptando íntegramente los sentimientos, ideas y experiencias de los demás porque desea comprenderlos, modificando si es posible las propias actitudes e intenciones para cooperar con ellos en una búsqueda común». Sólo una educación basada en un diálogo de esta naturaleza hace a los hombres sujetos de su propia historia, los hace libres y está practicando con ellos la verdadera libertad.

Una educación dialógica es una educación de búsqueda, crítica y criticista. Una verdadera educación debe ser dialógica, porque la educación es un acto de amor, y por tanto, un acto de valor; y como tal, no puede temer el debate, el análisis de la realidad; no puede huir de la discusión creadora, so pena de ser una farsa.

No se puede aprender de verdad a discutir y debatir con una educación autoritaria.

En nuestra sociedad actual, que es una sociedad en tránsito hacia la democracia, seguimos practicando una relación pedagógica que impone. Dictamos ideas. No



cambiamos ideas. Dictamos clases. No debatimos o discutimos temas. Trabajamos *sobre* el educando. No trabajamos *con* él. Le imponemos un orden que él no comparte, al cual sólo se acomoda. No le ofrecemos medios para pensar libremente, porque al recibir fórmulas dadas, simplemente las guarda, las archiva. No las incorpora, porque la incorporación es el resultado de una búsqueda de algo, que exige de quien lo intenta un esfuerzo de recreación y de estudio. Exige reinención.

No sería posible formar hombres que se integren en un proceso democrático con una educación de este tipo. Y no sería posible porque esta educación contradice este proceso. Es una educación que no comunica. Hace comunicados. Es una educación que lleva desgraciadamente a los educandos a la pasividad, al mero «conocimiento memorizado», que no exige de ellos elaboración y reelaboración y les deja en una posición de «sabiduría inauténtica». Una relación pedagógica que se inscribe en este marco postula una concepción equivocada de la educación. Una concepción equivocada de la educación en la que el educador niega a los educandos el

«derecho a decir su palabra», el derecho a ser para sí, y, al negarles este derecho, también se niega a sí mismo, porque «nadie es» «si prohíbe que los otros sean». Les niega el derecho a ser porque les niega el diálogo, y sólo en el diálogo los hombres «se hacen» en el encuentro con los otros.

La relación pedagógica que se concretiza en el seno de esta concepción equivocada de la educación muestra una especie de «enfermedad de la narración». La tónica de esta educación es precisamente ésta; narrar, siempre narrar. Hacer depósitos. En ella, el educador aparece como su agente indiscutible, como su sujeto real, cuya tarea indeclinable es «llenar» a los educandos con los contenidos de su narración. Cuanto más vaya llenando los recipientes con sus depósitos, tanto mejor educador será. Los educandos a su vez son esos recipientes que debe llenar el educador, y, cuanto más se dejen llenar dócilmente, tanto mejor educandos serán.

En estas disertaciones, la palabra se vacía de la dimensión concreta que debería poseer y se transforma en una palabra hueca, en verbalismo alienado y alienante. De ahí que sea más sonido que



significado. «Cinco veces cinco, veinticinco». Guinea Ecuatorial, capital, Malabo», que el educando fija, memoriza y repite sin percibir realmente lo que significa cinco veces cinco. Lo que verdaderamente significa capital en la afirmación «Guinea Ecuatorial, capital Malabo», Malabo para Guinea Ecuatorial y Guinea Ecuatorial para Africa y para el mundo.

En esta concepción equivocada de la educación, el educador, en vez de comunicarse, hace comunicados y depósitos que los educandos, meros objetos, memorizan, archivan y repiten.

No hay nada, o casi nada en nuestra educación actual que desarrolle en nuestros estudiantes el gusto por el estudio, por la comprobación, por la revisión de los descubrimientos. Porque no descubren. Y no hay nada de esto porque la relación pedagógica en la que se inscribe nuestra acción educativa es patológica. Patológica porque no posibilita el diálogo, que, para ser auténtico, debe tener como pilares insustituibles el amor profundo por el mundo y por los hombres, la humildad, la fe en el hombre, la esperanza y el pensamiento crítico.

El diálogo, que implica comunicación entre los hombres, es amor. Es un acto de creación y recreación, porque significa nombrar el mundo y eso no es posible si no está impregnado de amor. El amor es al mismo tiempo fundamento del diálogo y el diálogo mismo. Debe unir a sujetos responsables y no puede existir en una relación de dominación.

La educación como acto de amor

Puesto que la educación es un acto de valor y de amor, para que sea auténtica debe ser un compromiso hacia los demás hombres. Y sólo en el diálogo auténtico existe este compromiso.

Además, el diálogo exige humildad; no puede existir sin humildad. El diálogo, como encuentro de hombres que tienen por tarea común aprender y actuar, se rompe si una de las partes, o todas ellas, carece de humildad.

El diálogo exige, asimismo, una fe intensa en el hombre, fe en su poder de hacer y rehacer, de crear y recrear; fe en su vocación onto-

lógica a ser más plenamente humano. La fe en el hombre es una exigencia «a priori» del diálogo y para el diálogo. El «hombre de diálogo» cree en los otros hombres aun antes de encontrarse cara a cara con ellos. Pero su fe no es una fe ingenua, sino crítica, porque ser «hombre de diálogo» significa ser «hombre crítico».

El diálogo amoroso, humilde y lleno de fe produce como consecuencia un clima de confianza entre los hombres, sujetos de la dialogicidad; clima de confianza que conduce a los que dialogan a colaborar siempre más estrechamente en el acto de nombrar el mundo.

El diálogo debe tener esperanza y no puede existir sin ella. La esperanza está inserta en lo incompleto del hombre. Sin embargo, la esperanza no consiste en cruzarse de brazos y esperar. La esperanza consiste y tiene su fundamento en la lucha. En la medida que luchó, soy movido por la esperanza. Si combato con esperanza, tengo derecho a confiar. El diálogo, como encuentro de hombres que pretenden ser más plenamente humanos, no puede llevarse a cabo en un clima de desesperanza. Si los que dialogan no esperan nada de sus esfuerzos, su encuentro es vacío, estéril, burocrático, fastidioso.

Y por último, el verdadero, el auténtico diálogo no puede existir si los que dialogan no se comprometen en un pensamiento crítico. Un pensamiento crítico que percibe la realidad como un proceso en evolución constante y no como una cosa estática; pensamiento que no se separa de la acción, sino que se sumerge en la temporalidad, sin miedo a los riesgos.

Nosotros, educadores que trabajamos en nuestra actual sociedad, que se halla en un proceso de evolución democrática, no podemos practicar una relación pedagógica en la que esté ausente el verdadero diálogo, porque si lo hacemos, matamos el proceso democrático. Una educación que niega el diálogo se convierte en antieducación, porque mata a los hombres, ya que los convierte en seres pasivos, sin conciencia de participación, porque no se les educó para la participación.

El diálogo auténtico implica participación, y una concepción

de la educación que niega esta participación es una concepción de la educación inauténtica, porque en lugar de amar la vida, ama la muerte; en lugar de ser biófila, es necrófila. Frente a una sociedad dinámica en período de transición hacia la democracia como la nuestra, no debe admitirse una educación que lleve al hombre a posiciones quietistas, sino aquella que lo lleve a procurar la verdad en común, «oyendo, preguntando, investigando». Esta es la única educación que posibilita una formación para una vida democrática, porque posibilita el diálogo auténtico que implica una «práctica de la libertad», donde los hombres se sienten seres-sujetos de su propia historia.

No es posible hablar de democracia si estamos practicando en la formación de los hombres una relación pedagógica donde el hombre se convierte en objeto y no sujeto de su propia formación integral. Porque, en la medida en que no posibilitamos el diálogo con los educandos, los estamos

alienando, y la alienación no tiene cabida en una sociedad democrática. La propia democracia incluye una nota fundamental que le es intrínseca: el cambio. Los regímenes democráticos se nutren en verdad del cambio constante. Son flexibles, inquietos, y por eso mismo el hombre de esos regímenes debe tener una mayor flexibilidad de conciencia.

Tenemos que convencernos de esta obviedad: una sociedad en pleno período de transición como la nuestra, necesita una reforma urgente y total en su proceso educativo. Necesita poner en práctica una «nueva relación pedagógica». Necesita una reforma que alcance su propia organización y el propio trabajo educacional sobrepasando los límites estrictamente pedagógicos. Necesita una educación para la decisión consciente, para la responsabilidad social. Necesita un sistema educacional completamente nuevo, un sistema que concentre sus mayores energías en el desarrollo de los poderes intelectuales del hombre y dé lugar a una

estructura mental capaz de resistir y vencer el peso del escepticismo y hacer frente a los movimientos de pánico cuando llegue la hora del desprendimiento de muchos de nuestros hábitos mentales.

A nuestro juicio, una de las preocupaciones fundamentales de una educación para el desarrollo y la democracia —y la nuestra debería serlo— debe ser proveer al educando de los instrumentos necesarios para resistir los poderes del desarraigo frente a una civilización que se encuentra ampliamente armada como para provocarlo. Una educación que posibilita al hombre para la discusión valiente de su problemática, de su inserción en esta problemática, que lo advierta de los peligros de su tiempo, para que, consciente de ellos, gane la fuerza y el valor para luchar, en lugar de ser arrastrado a la perdición de su propio «yo», sometido a las prescripciones de los demás. Educación que lo coloque en diálogo con el otro, que lo predisponga a constantes análisis críticos de sus «descubrimientos».

Una educación para el desarrollo y la democracia debe ser una educación dialogante. Debe ser una práctica continua de la libertad democrática. Debe ser una educación basada en una «nueva relación pedagógica fundamentada en el diálogo auténtico».

Reflexionar sobre el hombre

En estos momentos, nuestra sociedad necesita una educación valiente. Necesita una educación que discuta con el educando su derecho a la participación en los problemas de su tiempo y de su espacio. Que le lleve a una posición frente a estos problemas. Una posición de intimidad con ellos. Una posición de estudio no de mera repetición de fragmentos, afirmaciones muchas veces desconectadas de sus mismas condiciones de vida. Una educación que se identifique con el nuevo clima de nuestra sociedad en pleno período de transición hacia la democracia. Una educación que, al posibilitar el diálogo auténtico, eduque para la libertad.



auténtica, y que, al educar para la libertad, eduque para la democracia.

Para ser válida, toda educación, toda acción educativa, toda relación pedagógica debe ir precedida necesariamente de una reflexión sobre el hombre y de un análisis del medio concreto de vida del hombre concreto a quien uno quiere educar —o mucho mejor dicho, a quien uno quiere ayudar a que se eduque.

Si falta esta reflexión sobre el hombre, se corre el riesgo de adoptar métodos educativos y formas de actuar que reducen al hombre a la condición de objeto.

La vocación del hombre es la de ser sujeto y no objeto. A falta de un análisis del medio cultural, se corre el peligro de realizar una educación prefabricada, sobreañadida, y, en consecuencia, inoperante, ya que no está adaptada al hombre concreto al que se destina, porque no existen sino hombres concretos. «No hay hombres en el vacío.» Cada hombre está situado en el espacio y en el tiempo, porque vive en una época precisa, en un lugar preciso, en un contexto social y cultural determinados: «El hombre es un ser con raíces espacio-temporales.»

La educación, para ser válida, auténtica, debe tener en cuenta a la vez la vocación ontológica del hombre —vocación a ser sujeto— y las condiciones en las que vive: en tal lugar, en tal momento, en tal contexto. Sólo una educación que posibilite el diálogo auténtico —que lleva a la reflexión y a la acción— puede tener en cuenta estos dos aspectos tan fundamentales del hombre. Sólo una educación con estas características puede conducir al hombre a la toma de conciencia. El hombre concientizado se apodera de su realidad, se apodera de su propia situación, se inserta en ella para transformarla, al menos con sus ideales y con sus esfuerzos.

Sólo un educador humanista podría aprehender esta relación pedagógica, porque sabe que, desde el comienzo, sus esfuerzos deben corresponder con los educandos para comprometerse en un pensamiento crítico y en una búsqueda de la mutua humanización. Sabe que dialogar es humanizarse con los otros. Sabe que sus esfuer-

zos deben ir a la par con una profunda confianza en los hombres y en su poder creador y recreador. Sabe que para obtener este resultado, debe, en su relación pedagógica, colocarse al nivel de los educandos en sus relaciones con ellos. Debe dialogar *con* ellos y no *sobre* ellos.

Sólo esta concepción educativa sirve para una educación para el desarrollo y la democracia, porque es problematizante y problematizadora. La concepción problematizante de la educación está fundada sobre la creatividad y estimula a una acción y reflexión auténtica sobre la realidad, respondiendo así a la vocación de los hombres, que no son seres auténticos sino cuando se comprometen en la búsqueda y en la transformación creadoras.

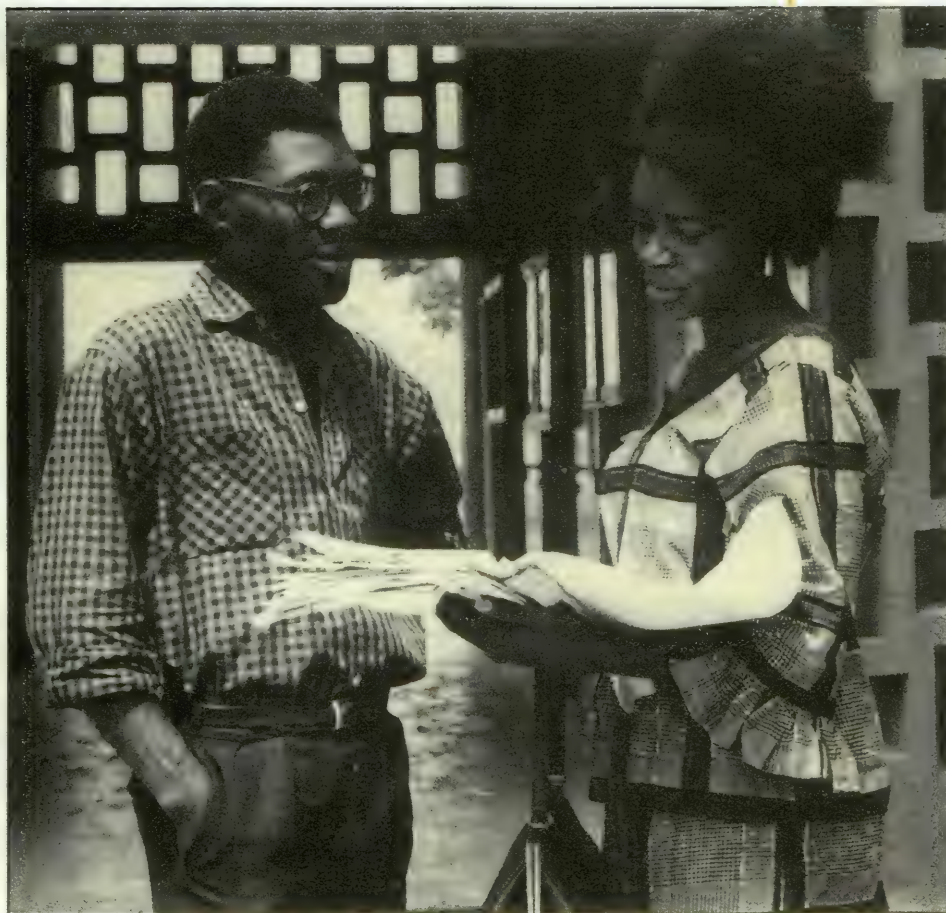
Esta concepción de la educación tiene como punto de partida la historicidad del hombre. Es crítica, y, al serlo, es «futurista», profética y portadora de esperanza; y corresponde a la naturaleza histórica del hombre. Afirma que los

hombres son seres que se superan, que van hacia adelante y miran hacia el porvenir; seres para los cuales la inmovilidad representa una amenaza fatal; seres para los cuales mirar el pasado no debe ser sino un medio de comprender más claramente quiénes son y lo que son para poder construir el futuro con más sabiduría. Sólo una educación fundamentada en el diálogo auténtico —que lleva a la acción y a la reflexión— puede formar este tipo de hombre.

Sólo el hombre formado en esta concepción educativa será capaz de comprometerse a la transformación de la realidad.

Toda tarea de educar será realmente humanista en la medida en que posibilite la integración del individuo en su realidad nacional, en la medida en que pierda el «miedo a la libertad», en la medida en que pueda crear en el educando un proceso de búsqueda, de creación y recreación, de independencia y, a la vez, de solidaridad.

Sólo esta educación será capaz de formar hombres comprometi-





dos en la transformación de nuestra realidad nacional, porque ellos serán capaces de reflexionar sobre ella y dar respuestas veraces a los desafíos que les presenta.

Los hombres formados en la concepción educativa que criticamos no tienen capacidad para comprender su propia realidad, y, por lo tanto, no poseen la fuerza para transformarla, porque no se les educó para reflexionar sobre ella. Viven proyectando la visión europea o americana sobre la realidad de su nación. Viven en una realidad imaginaria. Sufren porque su nación no sea Francia, España o los Estados Unidos. Viven enojados con ella. Sufren porque su nación no sea idéntica a aquel mundo imaginario. Son intelectuales desarraigados de su propia realidad nacional. Están alienados y cuantos más hombres de cultura quieren ser, menos quieren ser guineoecuatorianos.

En cambio, los hombres formados en la concepción educativa que defendemos, serán capaces de pensar en su nación como una

realidad propia, como problema principal, como proyecto. Serán capaces de pensar en su nación como sujetos y asumir la realidad de su nación como efectivamente es. Serán capaces de pensar en Guinea Ecuatorial como Guinea Ecuatorial. Serán capaces de integrarse en la realidad de su nación. Integración que tendrá dos consecuencias importantes: la fuerza de un pensamiento creador propio y el compromiso con el destino de la verdadera realidad.

Es preciso que la educación, para ser verdadera, esté adaptada al fin que persigue: permitir al hombre llegar a ser sujeto, construirse como persona, entablar con los otros hombres relaciones de reciprocidad, hacer la cultura y la historia.

Si queremos que el hombre actúe y sea conocido como sujeto; si queremos que tome la conciencia de transformar la Naturaleza y que responda a los desafíos que ésta le presenta; si queremos que el hombre se relacione con los otros hombres —y con Dios—

con relaciones de reciprocidad; si queremos que a través de sus actos sea creador de cultura; si queremos sinceramente que se inserte en el proceso histórico —su propio proceso—; si queremos que haga la historia en lugar de ser arrastrado por ella; si queremos que participe de manera activa en el proceso de transición democrática; si todo esto es lo que queremos, importa preparar al hombre para ello mediante una educación auténtica: una educación que libere. Una educación que posibilite el diálogo que lleva a la «práctica de la libertad».

Esto obliga a los educadores a una revisión total y de fondo de los sistemas tradicionales de la educación, sus programas y sus métodos. No perdemos nada si intentamos una nueva pedagogía. Por el contrario, podemos ganar una nueva sociedad, un nuevo hombre, una nueva mujer, un nuevo mañana.

A. N. N.

ORIGINALES

Africa 2000

LOS HIJOS DEL HOMBRE

Por FRANCISCO NSANG KIEBIYENE



La envidia de Asumu Médangha era proverbial. Su padre, Médangha m'Ekpa'a, llegaba hasta a exponer su propia vida para saciar su envidia. Jamás se supo cómo conseguía libertar a «zeé», caídos en trampas ajenas, sólo para no tener que oír los comentarios que la gente haría sobre el heroísmo de otros cazadores, como siempre lo hacían para su gloria.

Asum Médangha, por su parte, tuvo que matar a su mismísima hija, Ménásdzam, por haber querido la suerte que la infortunada diese a luz a un niño que ya no podía ser para su padre. Asumu tuvo además cuatro apuestos hijos que, con razón, eran motivo de su orgullo. Se veía ya haber creado un gran pueblo Asum Médangha, ya que sus hijos eran realmente delicias para las aventuras nocturnas de las chicas de Ndangéng y los alrededores, lo que en aquel entonces explicaba la proliferación de tantísimos niños naturales en esa localidad.

Bastaba fijar con atención a una de esas inocentes criaturas para convencerse de que tenían como abuelo común pero sin ser reconocidos a Asum Médangha; porque la realidad era que, estrictamente, hasta esas aventuras nocturnas podía llegar la vista gorda que los padres hacían en relación a las relaciones de sus hijas con los hijos de Asum Médangha. Este estaba ya prácticamente abandonado por todos, desde que asesinara también a su mujer Ndáméngong, por haber cometido adulterio con Bwengha bí Edzángha, el primogénito de Edzángha Médangha. Este último era el hermano mayor de Asum Médangha.

Muy poco se conocía de la infancia de Asum Médangha; sin embargo, lo poco que se tenía como noticias de la misma, coincidía en que el pequeño Asumu pasaba la mayor parte del día en la casa de la palabra con su padre, quien parecía experimentar un placer especial jugando al «songhé» con su estimado hijo acostado encima de sus muslos.

Edzángha era un emprendedor, alto y fuerte. Asumu resultó ser un hombre pequeño que llegó a adquirir una habilidad excepcional en el manejo del xilófono, lo que le valió la mano de una hermosísima «ngean e Yekpee» de Mbarágun, a la que familiarmente llamaban Ndáméngong. Pero tan hermosa era la alta y esbelta Ndáméngong que, contra razón, vino a crearle problemas al padre Asumu. Asumu, que hasta entonces, apenas si su habilidad musical lograba sacarle del abismo de su anonimato, súbitamente se convirtió en un

hombre tan famoso que llegaron a faltar epítetos para caracterizarle.

Paradójicamente, Asumu se inició en la fama por una debilidad. Siempre creía ver a un hombre esperando a su mujer en cualquier sitio; junto al camino, entre los plataneros, en el río, en la finca de yuca... Así, en todo rincón a donde quiera que fuese Ndáméngong, su marido le seguía. No era extraño oírle a una mujer, pidiendo divorcio, acusar a su marido de «más celoso que Asum Médangha». En más de una ocasión despertó a todo el mundo de noche llamando al socorro a altas voces, y siempre con la misma historia. A menudo, Asumu soñaba que sorprendía a su mujer cometiendo adulterio con Edzángha.

Es así como Asumu fue degenerando gradualmente; empezó odiando a todos como amantes potenciales de Ndáméngong; después decidió comer solo y en su casa los «kúu» y «sé» que cazaba; luego no quiso recibir a nadie en su casa y más tarde fue a abrir sus fincas a Olánghá, en pleno bosque, a una distancia tan larga que para llegar allí se tenía que cruzar cuatro ríos. Allí construyó su «ebeém» que en realidad era una verdadera casa; pudiendo así dedicarse plenamente a sus trampas y al cultivo de «ngoán» y cacahuete, libre del miedo de que alguien pudiera estar con Ndáméngong durante su ausencia.

Poco a poco la fama de Asumu fue adquiriendo diversas caras. Del celoso subhombre pasó a ser el rebelde, después era calificado de antisocial y más tarde se referían a él como el malo.

Luego, a partir de aquí surgió un problema lingüístico; el término malo vino a ser desesperadamente insuficiente para hablar de Asumu. Hacerlo en términos de «mbéa mbed» (algo así como mala persona), era simplemente situarle entre hombres recuperables como podrían serlo los pillos, astutos o aventureros; y más complicaciones todavía si se tiene en cuenta que en fang, el término puede adquirir connotaciones diversas, llegando a veces a expresar ideas contradictorias. Tanto es así que se puede utilizar el término para ensalzar las cualidades extraordinarias de una persona. Decir de una chica que es «abé méaminá» significa que ella es excepcional, ya sea por sus valores femeninos, ya sea por sus caracteres amazónicos; pudiendo la frase apli-

carse, por ejemplo, a una mujer militante. «Mbéa mónghó» significa un joven valeroso.

Pero resulta que Asumu Médangha era malo en sentido malicioso. Malo por su arrogancia; malo, por su «mgbéa» malo, por sus crímenes; malísimo por su egoísmo. Y como no encontrase el fan un superlativo capaz de extraer todo el juego del concepto que se tenía de Asumu, se contentaron con calificarlo de «asum». De ahí que se decía siempre de él «é vu wá vú é wo wá dang», pues a un grado inferior, su padre era envidioso.

ASUM Médangha llegaba de sus fincas al anochecer y la inseparable pareja volvía a ellas con los primeros quiquiriquíes. Un día se les vio llegar bastante temprano. Asumu entró en el «abaa», saludó a todo el mundo y ofreció un largo «fén» a los mayores. Su actitud era conciliador, se le oía silbar cantar e incluso volvió a su hábito de adormecer a sus hermanos con las suaves e ingenuas notas que desde su casa emitía su xilófono a través del silencio de las tranquilas noches de la selva ecuatorial. Y era que a Asumu le iban bien las cosas; había cosechado grandes cantidades de granos y, por añadidura, su mujer esperaba un niño. Pasaron los días y Asumu, contento, continuaba sorprendiendo a la gente con una generosidad impresionante, hasta que su mujer dio a luz a una niña. Francamente no era lo que esperaba; su hermano ya tuvo como primogénito a un niño, no comprendía por qué precisamente debía ser excluido de la línea de su padre y sus abuelos. Decepcionado, Asumu mostró poco interés en dar un nombre a su hija y, finalmente, y tras tantos consejos a Asumu de tomar el asunto con ligereza, la niña recibió de forma definitiva el muy elocuente nombre de Ménásdzam.

Ndáméngong no tardó en dar a su marido un niño, seguido de otro; luego y sucesivamente otros dos. Asumu estaba en la cumbre de su gloria; pero tan contento estaba que mostró ser insolente. Parecía haber perdido el juicio; gustaba evocar las hazañas reales o ficticias de sus tíos o abuelos maternos; e el primer fang que contaba públicamente a quienes querían oírle que era guardián de «mikú» de su padre y de sus tíos maternos, y se daba a sí mismos nombres triunfales que no siempre guardaban relación alguna con lo que él e

en realidad. Nzómzea'; Ndédeé-a-ndzif que realizó tal acto heroico; Mebe-ménsán que tienen esta o aquella virtud; Abesi-kará que jamás fue víctima de no se sabe qué sorpresa desagradable; y todo eso para significar que él era el hombre más fuerte, hábil e invulnerable de la región.

Ndáméngong por su parte, sólo cinco partes y ya era como una verdadera «ekamsua»; había ganado demasiado peso, lo que, al parecer, le permitió a Asumu encontrar otros amores pero sin necesidad de volver a casarse; se decía que ya atendía a Zanghá Engongha y a Ménge m'Ebendéng, las dos últimas mujeres de su padre, mucho antes de la muerte de éste. Por otra parte, Ndáméngong se hacía ya esperar demasiado para dar más niños; sin embargo, Ménásadzam ya era una verdadera mujer, y Asumu encontró la solución; su hija reemplazaría a su mujer en la tarea de producir más niños para él. Por eso Asumu tenía la aburrida costumbre de encontrar siempre un pariente común lejano entre su familia y la de cualquier pretendiente serio que solicitara la mano de su hija y empezar a tejer lazos familiares «directos» y, naturalmente, imposibilitar así el matrimonio. Un joven de Ekuúmdúm llamado Emgbáa logró raptar a Ménásadzam y, como se podía esperar, Asumu, enérgicamente se salió con las suyas; esta vez el pretexto era que, antaño, la tribu del chico había estado siempre en guerra con la suya; por lo tanto, se veía ofendido tener por yerno a un Esámgbá. Las negociaciones fueron arduas y Asumu hacía lo que podía para retardarlas con la esperanza de complicar las cosas, hasta que finalmente creyó que ya no ocurriría lo que esperaba y recibió la dote. Tras lo cual, su hija concebía, luego venía a parir un niño en la casa materna. Asumu, apenas si disimulaba su disgusto y, en una noche estremecedora, invadida por incessantes lúgubres cantos de las aves del mal, la muerte sorprendió milagrosamente a Ménásadzam e hijo. La indignación fue general.

YA casi nadie lo esperaba, Ndáméngong estaba encinta; en cambio, Asumu no estaba muy animado; al contrario, se había vuelto más

insoportable. Estaba en Olánghá cuando su mujer dio a luz un niño que rehusó mamar. Entonces para salvarlo se obligó a Ndáméngong a confesar, y el nombre de Biwongha invadió a toda la comunidad. Volvió Asumu, y, contra toda esperanza no reaccionó bestialmente; no estaba nervioso, no cometió imprudencias; y es más, estaba sosegado, respondía con naturalidad y tranquilidad; en fin, se mostraba complacido. Así pasaron los días y Asumu no reaccionaba, pero la gente seguía escéptica.

Un día en que Asumu no había ido a trabajar, invitó a su mujer a que le acompañara a Abochamá, riachuelo que riega el área de la comunidad; le recomendó que llevase consigo al niño. Justamente a la orilla del arroyo, Asumu obligó a su mujer a poner al niño en el suelo, abrir una fosa para él y a enterrarlo vivo. Desconcertada, pero sola en el bosque y ante un Asumu terriblemente endiablado, Ndáméngong no pudo sino hacer lo que le pedía; volvió al pueblo llorando inconsolablemente y la gente, impotente, no pudo sino compadecerse de ella. Poco después, la misma Ndáméngong desaparecía misteriosamente; en una tarde la vieron ir a buscar agua en el pozo; no regresó y Asumu no comentó; la gente, impotente, comprendió. Al parecer, la reacción correspondió a la acción, y en la justa medida.

El «abaa» había recibido aquella tarde un número mayor de visitantes que el habitual, y aún continuaba llegando más gente desde diferentes puntos del



poblado. Algunos mayores, ya sea por enfermedad prolongada o sencillamente por la vejez, marchaban penosamente; entre ellos había figuras que prácticamente ya habían cesado de acudir a la acogedora casa de la palabra. Y era que la palabra de aquel día tenía su importancia; un problema dejaba sin aliento a Edzángha; su primogénito, Biwengha, súbitamente había cesado de atender satisfactoriamente a las mujeres. Edzángha pedía que los mayores le ayudasen a persuadir a su hermano Asumu a aceptar el sacrificio que le ofrecía Biwengha para obtener el perdón por el adulterio cometido con Ndáméngong. Por otra parte, solicitaba de su hermano el cese del castigo inhumano que pesaba sobre su hijo. Por todo ello, había presentado siete cabras, siete ovejas y siete gallos blancos. Pero los emisarios que se enviaban a Asumu para que se dignara presentarse en el «abaa» siquiera en aquella ocasión, volvían con la misma queja:

Asumu se limitaba a mirarlos con desdén.

Hicieron venir a Okpé de Oberónkúú, al otro lado del imperturbable Ntém para reconciliar a los hermanos enemigos. Okpé Metuú era considerado como un patriarca entre los Ebaa; nunca había fracasado en sus innumerables misiones de mediación. El era un hombre que se conservaba muy bien; pese a su avanzada edad, estaba fuerte y hablaba correctamente. Viendo que por primera vez fracasaba en su misión, y una misión que al principio consideró como una simple rutina, se sintió profundamente herido en su amor propio y se disponía a regresar a Oberónkúú inmediatamente; pero no sin antes hacer un último llamamiento a Asumu para que reconsiderara su actitud para con todos los allí reunidos.

Se levantó de su asiento y con una breve introducción comprobó la nitidez de su imponente voz, ya que pretendía que su discurso le llegara claramente a Asumu, cuya casa se encontraba sólo a unos pasos del «abaa». Okpé hizo un breve historial de la tribu Ebaa, desde que se estableciera por primera vez en Mefuu, después de Añízoa, donde nació el abuelo común de su linaje, un tal Ondzi'i. Luego desembocó en su propia familia, ensalzando la habilidad, la generosidad y la tolerancia de su padre Metuú m'Abá'a que, gracias a esas virtudes, pudo mantener en armonía a sus sesenta mujeres y más de trescientos y pico de hijos inventariados.

Más de diez veces ascendió patéticamente el binomio Okpé Métua-Afánghá Métuú en el transcurso de su discurso, señalando que entre él y la pobre Afángha, que en aquellos instantes les observaba desde el país de los difuntos, hubo algo más que una mera relación de hermanos de padre y madre en el seno de la casa del gran Métuú; pues no siempre ha habido en una casa una cama única; por tanto, si a Asumu le quedaba sólo un mínimo de cariño y respeto que tenía a su madre Afángha, era a él, Okpé Métuú, la única persona indicada en el mundo de los vivos, a la que debía probarlo, presentándose en el «abaa» inmediatamente. Pero Asum Médangha seguía en su casa, impasible como el río Ntém.

Todos se escandalizaron y enérgicamente condenaron a Asumu. Este, por

su parte, evaluó la situación, se vio vulnerable y se consideró héroe. En cambio, la realidad se le presentó diferentemente; Zanghá Engongha y Méng m'Ebendéng se separaron de él y, con el tiempo, resultaba evidente que jamás sus hijos tendrían por esposas a chicas de Ndangéng y los alrededores; sencillamente porque ya nadie quería oír hablar de él. Y si alguna vez algún padre se veía forzado a opinar sobre tal cuestión, se agitaba y con un tono que traducía la rabia e indignación del mismo y la vergüenza y el desprecio a Asumu, acababa su discurso preguntándose emotivamente «é ngean zá e kele a be mbóm h móan a Médangha m'Ekpa'a!» o sea qué padre daría su hija como nuera a tal hijo de Médangha m'Ekpa'a.

Asum Médangha, acosado, y abandonado por todos, prematuramente murió de pena y en la miseria.

MGBAA Asumu era un hombre gentil. Aceptaba desgranar todo el cacahuete que quisiera a cambio de un dedo de plátano maduro. Cosía la nipa, reparaba los techados, cambiaba tal pieza gastada del objeto de cocina por otra, acompañaba a la finca al primero de que se lo pedía... Es así como Mgbaa creía merecer honradamente las raciones de «kpem» que durante el día afluían generosamente al «abaa». De noche recibía en su «mvúingii» las yucas que furtivamente le llevaban las mujeres cuando iban a encargarle sus «mikuéñ», escudilla «bitáng», en fin, quehaceres de esta índole que no se atrevían siquiera a sugerir a sus nobles maridos.

Mgbaa era el segundo de los cuatro hijos de Asum Médangha y el único que se había quedado en Ndangéng. El último de ellos, Emgbang Asumu, fue a vivir en Mbarángun, donde le fue reconocido cierto derecho sobre las viudas de uno de los hermanos de Ndáméngong atacado por un «mgbemgbem» en el transcurso de una caza con perros. No se conocía el paradero exacto de Biyangha bí Asumu, el tercero de ellos; algunos decían que había ido a vivir entre los Yowono; otros sostenían que era entre los Bulu, otros que no; que era en el país de unos «bilóbélobos», Nvéle o Glafi. En cuanto al primero, Mebéa m'Asumu, estaba en Máng (Bata), donde se había hecho amigo de unos misteriosos hombres, totalmente blancos pero si ser «bekón», que desde su llegada hacían hablar cada vez más de ellos.



Por fin, Asum Médangha logró ser recibido por el todopoderoso, en el país de los difuntos. La suerte de sus hijos en el mundo de los vivos era inaceptable para él. Eran sus propias huellas las que estaban a punto de borrarse sobre la faz de la tierra. Había que impedirlo. Brevemente presentó al Señor los dos aspectos de su problema. Por un lado, pedía ser perdonado por sus males cometidos en la tierra, pues, según él, fue bueno hasta que se presentó el fenómeno Ndámengong, a la que tenía que mantener para él por todos los medios. Reconoció haber cometido algunos excesos y que luego le fue difícil volver atrás; pero lo importante era que estaba arrepentido y merecía el perdón. El segundo aspecto del problema era consecuente del primero; su perdón debía afectar a sus hijos, cambiando la condición de los mismos en la tierra.

Majestuosamente sentado, el Señor meneó la cabeza en sentido negativo; aunque cedió en lo referente al primer punto. Pues El es misericordioso. En cuanto al segundo punto, explicó que era inútil, porque los hijos de Asumu eran exactamente como el padre; que, cada uno de ellos tenía dentro de sí un demonio encadenado actual. «En la tierra hay dos clases de hombres; los que contienen demonios y los que no los tienen. Estos son los llamados hijos de Dios y actúan como hombres en toda circunstancia, pero constituyen una ínfima minoría. El mal de la tierra se debe a que la mayoría de los hombres son aquellos con demonios y que en un momento dado y por algún fenómeno, suelen desencadenarse esos demonios y es la catástrofe; se manifiesta por la arbitrariedad y la tendencia a hacer el mal del individuo». El demonio de Asum Médangha fue desencadenado por el fenómeno Ndámengong; desencadenar ahora los demonios de sus hijos, mediante algún fenómeno, no era aconsejable ni para su propio bien ni para el de la gente de Ndagéng. Así concluyó la entrevista con el Señor.

Pero Asum Médangha no se dio por vencido. Con sus peticiones de audiencia renovadas, molestaba tanto al Señor, que un día le comunicaron a Asumu que le había sido concedido poderes especiales para hacer de sus hijos lo que, a su juicio, les convenía.



MGBAA Asumu estaba solo en el «abaa» en pleno día. Tenía aire pensativo aunque estaba haciendo una de tantas cestas que le habían encargado. A juzgar por los mensajes que desde Bata recibía de su hermano Mebeá, se preguntaba si realmente éste continuaba con la cabeza en su sitio. Ampliamente Mebeá le hablaba de los «mitághán», a los que servía como boy. Que una casa única contuviera la cocina, los dormitorios, una especie de «abaa» y que dentro corriese agua por doquier, eran cosas que el «mgbóo» de esos blancos, quizá superior al de los fang, podía hacer; pero el que hubiese wáteres en la misma casa, y en ella la gente a gusto, sí que no cabía en la imaginación de Mgbaa. Mebeá le hablaba también de Angela. Para Mgbaa este nombre carecía en absoluto de toda significación, y temía que su hermano hubiese decidido casarse con una «bilóbé-lobó», en cuyo caso, Mebeá estaba totalmente perdido.

Mgbaa pensaba en su hermano a tenor de lo que le comunicara días antes su padre. De noche estaba durmiendo cuando creó haber oído la voz de Asum Médangha y se acordaba muy bien haber respondido «sí papá, te escucho». Empezaba a poner todo eso en duda, ya que había pasado tiempo sin que algo ocurriese. Además, acababa sus reflexiones, qué poder tenía un «kon» en el mundo de los vivos. Apenas acababa de recoger sus melongos cuando apareció Mebeá; estaba limpio pero delgado. Dos días después llegaban los menores; antes Biyangha había pasado dos días con Emgbang en Mbarágun. A todos les había hablado su padre: Asumu había decidido crear un gran pueblo. Sí..., un gran «mvo» Asum Médangha, en Olághá.

Así los hijos de Asum Médangha emprendieron el camino de Olághá al día siguiente, al amanecer; y al atardecer llegaron al «ebeém» o, más bien al lugar donde estaba; pues con los años, el bosque había recubierto todo y todo estaba en ruinas. Prosiguieron la aventurera marcha hasta donde había un gran tronco de «elón» que era el lugar donde se descansaba la pareja al regresar de sus quehaceres, antes de llegar al «ebeém». Sólo a unos pasos de allí corre un arroyo de donde se procuraba agua para calmar su sed. Entre el tronco y el arroyo, sigue erecto un gran «asám»; entre las raíces del mismo, había que buscar, removiendo hojas secas, un fenómeno que los hermanos Asumu llamaron «ngid», es-

pecie de ovillo del tamaño de una nuez, cuya virtud era la de dar en el acto y, tras unas evocaciones, todo aquello que pidiera el que lo utiliza. Así los hijos de Asumu no tenían más que expresar su deseo común para obtenerlo. Cansados y hambrientos, se hacía sentir la necesidad de una casa, y le correspondió a Mebeá en su calidad de primogénito varón, y además era el que había visto muchas cosas viviendo con europeos, el honor de formular, a título de ensayo, la primera petición.

Y fue un chalé con un gran patio protegido por un vallado de alambre espinoso, disimulado por plantas florales. Dentro del recinto había piezas accesorias tales como corral, viviendas para el personal doméstico, cerca de la entrada estaba la caseta para el guardián. El resto del patio estaba cubierto por jardines, árboles frondosos o frutales y lugares de recreo; sólo faltaban coches y material doméstico de la técnica moderna para completar el ambiente del vivir sereno que caracteriza a aquellas envidiables villas del Ikoyi o de Bastos.

Los hermanos Asumu, ahora vestidos a la europea, contemplaban el milagro cada uno a su manera: Mebeá tenía aire triunfal: Mgbaa estaba perdido, no comprendía nada en absoluto; se diría que Emgbang estaba satisfecho; Biyangha, en cambio, parecía despreciarlo todo. Se sentaron en una de las salas de estar del lujoso chalé para determinar en común acuerdo lo que debía ser el objeto de la siguiente petición. Discutieron de todo; pero luego la discusión se centró en las dos diferentes proposiciones avanzadas por Mebeá y Biyangha. Mebeá decía que debían hacer que el mar llegara hasta Olánghá, a donde se acercarían directamente los buques para su descarga y carga, tal como en Bata. Pero el no de Biyangha fue categórico, alegando que ya no eran necesarios los barcos; y como pudiera haber oído hablar de aeroplanos en Duala, eso es lo que pedía para cada uno de ellos; allí en poco tiempo todo el mundo empezaría a hablar de ellos.

Poco a poco, las divergencias entre Mebeá y Biyangha empezaban a envenenar el ambiente, adoptando ambos un lenguaje con giros que anunciaban el comienzo de una lucha por el protagonismo y la discusión degeneró en una verdadera diatriba. Mgbaa y Emgbang, ha-

biéndose excluido por sí solos de la discusión, también se mostraron incapaces de asumir un papel moderador, y, perdidos, se limitaron a escuchar, pasmados, la oratoria de cada uno de los rivales. Mebeá repetía ardientemente «dinero, dinero,... y más dinero»; Biyangha hablaba de mulatas; si el uno elegía el Domecq, el otro se veía en la obligación de elegir el Johnnie Walker, y así el Winston se oponía al Benson, hasta que, finalmente, ya de noche, se dieron cuenta de que no habían comido en todo el día.

Curiosamente Biyangha aprobó sin vacilar la idea de que los menores debían ir a la cocina a preparar algo de comer para todos, mientras que los mayores debían continuar elaborando planes.

Mientras que en la cocina Biyangha se movía como un robot, ante el asombro de Emgbang, Mebeá explicaba a Mgbaa qué era necesario para hacer avanzar las cosas. Continuó diciendo que, desde su juventud, jamás tuvo confianza de los dos chavales y que, en cambio, estaba seguro de que jamás ellos, Mebeá y Mgbaa, harían a su vez entre sí lo que iban a hacer a los chavales; pues eran de la misma cama en la casa de Asum Médang. Mgbaa aceptó la idea pero preguntó cómo lo harían. Mebeá, con una suave risita, sacó de su «I get money», un objeto metálico que Mgbaa menospreció, pues aquel «fila» era evidentemente insuficiente para hacer papilla a una cabeza humana, y eso que tenían dos; pero prefirió no opinar. Pero es que aquel insignificante «fila» no era ni más ni menos que una especie de trabuco que Mebeá había incluido para sí en la petición y que había aprendido a manejar con el señor Pérez.

En la cocina Emgbang respondía «...Sí, una casa, dos camas, de acuerdo; pero ¿cómo lo hacemos? Nosotros no somos más fuertes que ellos...» No se sabe con qué ingredientes Biyangha había preparado aquel «ndu» que en Awálá le permitió a una vívidora heredar los bienes de su amante y que ahora se echaba en los platos de los hermanos de la «otra cama». Apenas acababa de hacerlo, cuando desde el comedor Mebeá venía gritando sus nombres, preguntando por los platos de los mayores.

Estaba gravemente endemoniado; cogió los dos platos que le señalaron y volvió hacia el comedor al tiempo que malhumoradamente advertía a los dos chavales que debían aprender a hacer las cosas más rápidamente. Cuando éstos alcanzaron también la mesa con sus pla-

tos, el mal humor de Mebeá aumentó grados y les mandó a buscar otro sitio donde comer, porque había que respetar a los mayores. Los menores quisieron protestar pero no tuvieron tiempo para ello.

El silencio que siguió a los dos disparos era total. Mebeá, todavía con el I meante trabuco en la mano, movía la cabeza y los ojos de un lado para el otro buscando a Mgbaa que había perdido conocimiento por el susto que tuvo por los disparos; nunca había oído las detonaciones de un arma de fuego. Mebeá, ahora con la cara radiante, ayudó a Mgbaa a levantarse del suelo, al tiempo que le aseguraba que jamás la terrible arma sería utilizada contra él, si obedecía sus órdenes y hacía exactamente lo que le viera hacer. Por fin, Mgbaa pudo sostenerse por sí mismo.

Mebeá, más radiante todavía, y con gracia triunfal que expresaban la postura de su boca un poco sonriente y los ojos un poco achicados y con el arma todavía en la mano, despectiva y divinamente consideró a su hermano abajo a arriba y como habiéndolo pensado bien, cambió el arma de mano, rompiendo en carcajadas, empezó a avanzar marcha atrás hacia la mesa; habiéndola alcanzado, se apoyó en la misma. Las carcajadas aumentaron de intensidad; y con los ojos todavía sobre Mgbaa y el arma en la mano izquierda buscó a tientas con la derecha su plato del que extrajo una buena cantidad de alimento que tragó sin haberse tomado la molestia de ver lo que comía, e instantáneamente cayó de bruces.

Y nuestro amigo Mgbaa, que le había estado observando con la boca abierta, creyó que, efectivamente, debía haber exactamente lo que le veía hacer; súbitamente dio la espalda a la mesa e instantáneamente y sin ninguna gracia, pero con toda seriedad, fingió estar riendo carcajadas y, maquinalmente marchando, iba produciendo esos grotescos ruidos a modo de risa hacia la mesa; y, vacilante como quien todavía evitaba una crítica de Mebeá, buscó a tientas su plato y del mismo sacó una cantidad que tragó y... también cayó de bruces instantáneamente. Pero también para siempre.

F. N. F.

DELIRIOS

Por MARIA NSUE ANGÜE

I

A veces sueño que veo el sueño
como un enorme monstruo dispuesto
a devorarme.
En ese mismo instante soy su presa
y, delirando, paso las horas que son
[suyas,
y sueño estar despierta en una
mañana sin vida.

II

Sepultado en la bruma huele el mar.
Entre las tinieblas, están las naves
prestan a zarpar, como sombras sagradas
y misteriosas que sólo adoran lo propio.
...Sus luces tienen huellas de llamas
y antorchas.

III

Estoy desesperada y jadeando,
traspaso apenas la nada.
Mi antigua patria es la nada.

IV

El desasosiego me hace soñar
con las aves de paso que chocan
en los árboles de noche,
ahora que las tinieblas se ciernen
donde un cuerno que trae en su batir
el morir del tambor.

V

Vuelvo a la selva
desde una oscura calle de una ciudad
[vieja,
en la que en algún charco
se refleja un farol como un faro
perdido entre las tinieblas.

VI

Esta noche soñé con un gran jardín
espectral que me miraba
como un último saludo a la vida.

VII

Hay en la estancia
un olor a podredumbre.
En la noche, hay una llaga
que languidece.

VIII

Ha pasado un recuerdo en mi mente.
Sus pasos eran silenciosos,
como los de la pantera...
Fue un recuerdo de un instante
huidizo en la plenitud fantástica
de la llamada de la mente.

IX

No es vana la emoción que siento.
...Pues casi vivo está aún el amigo
que apenas ayer ha muerto.

X

Esta noche he soñado
que me moría en sueños.
No sabes, Alberto, lo que me costó
el despertar.
Después, me acordé de una frase
dicha no sé dónde, y me he reído
como quien ha llorado mucho.

¿Recuerdas que me dijiste que las
piedras tenían alma?
Estás loco, Alberto, porque
las piedras, aunque hablan, ignoran
que existen las palabras.

XI

Pienso partir uno de estos días.
Tan pronto como se oculte el sol,
partiré tan calladamente que cuando



al pasar se asome la gente para ver,
piense que es la brisa y no yo
la que pasa.

Partiré al país de las extensas
sábanas, donde el tiempo no tiene
[espacio,
y el espacio es el tiempo de todos.
Una vez en mi Patria Chica, como una
de esas cosas que uno piensa tanto,
le contaré a mis ojos el color de aquellas
luces que tanto aquí en la tierra
ignoramos otros tantos.

XII

Tú respiras el olor de esa hierba
que conozco.
Y en tus cabellos, se agita el recuerdo
del olor a selva que quema despacio,
mientras respiras esa hierba con
[un vuelco
de corazón que sobresalta, como si
[alrededor
tuyo sucediese un prodigio en el aire.

En tu espejo leo una historia de hombre
que pasó de puntillas.

Una historia llena de errores, grabada
allá donde no llega la esponja.
Está escrita en tu mirada que no cambia
con las leyendas. Y aunque las palabras
no existen en tu rostro,

hay un claro pensamiento
que hace imaginar en tus hombros,
la apagada luz de una tarde.
Veo en tu rostro un silencio que oprime
el corazón, como el jugo
de las frutas caídas.

Vendrá la muerte a tus ojos como un
[viejo
remordimiento, y un grito callado, un
[silencio,
cuando solo y sobre ti mismo te inclines
en el espejo.

XIII

El viento suena despierto
sobre los árboles.
Barrido está el cielo de sangre
y las capas de luz se extienden en un
[manto
que retumba fuertes recuerdos,
como un sacudir de cuchillos...

Las puertas están mal cerradas.

Entre las plantas arrancadas
por el rayo, donde se levanta la gacela,
se oye el furor de la tormenta
que se acerca... O acaso el batir
cerrado del vuelo de los pájaros,
que se confían en mi derrumbamiento
repaso a una vida extinguida ha mucho.
[tiempo..

Entre las plantas de la gacela,
brilla, piedad cristiana,
un destello de vana esperanza,
y desde las casas oscuras de mi lejana
[aldeas
escucho pasos humanos entre la lluvia
que se acerca, con un rumor de voces
empapando la jungla.

XIV

Todo se vuelve contra mí:
el mal tiempo, las luces
que se apagan y la vieja
empeñada en amargarme la vida.
Todo parece sobrevenir
de un rechazo de obediencia a las cosas.



XV

Soy una hoja de la rama desnuda
que un prodigio mantiene aún unida.
Dime tú adiós, por si yo pudiese...
Pues mi sino es la muerte.

XVI

Hoy hablé a una cabra
que se encontraba atada a la viga
de una cabaña.
Su monótono balar se identificaba
con mi dolor y yo le respondí
primero en broma, después...
Porque mi dolor era eterno.
Era mi voz la que sentía gemir
en una cabra solitaria.

XVII

Era de noche.
Alcé las cortinas y miré
el lento caer de la lluvia.
Lo que vi, era una imagen del fin del
[mundo
bajo una lámpara muy torcida.

XVIII

En el espejo de mi pasado
se asoman fantasmas enmarañados
en un telón oscuro, donde mi presente
se hace añicos, y mi futuro se
desmorona en la nada.

¡Rostros de sombras pululan
en mi espejo!
Vuestras frentes dibujadas de hambre
llevan un sello de miseria tan pisado
como el canto rodado de mi tristeza
que me grita al ras de los huesos
que moriré como el Cristo ultrajado
que habiendo nacido en su tiempo
los de su tiempo no le reconocieron.

XIX

Se ha roto el silencio que pesaba
sobre mis hombros.
Roto mi silencio, silencio roto,
el agua baja murmurando palabras
transparentes como la de los infantes
que, aunque no lo entienda nadie,
lo dicen todo.
Se ha escondido la luz de la luz,
para besar a la luz a escondidas.
Y al unirse su abrazo entre la oscuridad,
una ola se choca con otra ola
por una concha perdida en la arena.
Y su risa era plateada como la de una
[doncella

que, aunque no dice nada, lo dice todo.
Se ha roto el silencio que pesaba sobre
[mis hombros.

Hermano: sentémonos en el abaa
con nuestros viejos, para que todos
[juntos

lloremos a nuestros difuntos.
La lluvia se acerca en la jungla con
un alud de palabras mojadas que,
aunque no entienda nadie, lo dice todo.
Viene la tormenta con su látigo de luz,
golpeando las nalgas de los elefantes.
Tras sus talones ruge la tormenta
con tacos, blasfemias y gritos tan
[contantes

como los machetes de los guerreros
que, aunque no lo entienda nadie,
lo dicen todo.

XX

Tengo el recuerdo de un gesto
preso en la memoria.
Y como el mordisco del rayo,
que pasa con violencia,
apenas permanece con indolencia,
como un lento volar de pájaros
entre vapores en la niebla.

Aún espero no sé qué.
Acaso una hora que haga volver
el principio de un día que nunca fue.
Acaso una hora que haga volver
la luz de un inmóvil día
que en su límpida inmovilidad, la
[oscuridad
me susurra cosas secretas
a costa de plantas muertas en la otra
[vida.

Perdura mi calma asombrada,
hecha de hojas de nadas,
porque de aquel recuerdo preso,
no queda más que un recordar...

XXI

El viento suena despierto sobre los
[árboles.
Barrido está el cielo de sangre y las
[capas
de luz se extienden en un cielo que
[retumba
fuertes recuerdos... como un sacudir de
[cuchillos.

Las puertas están mal cerradas.
La tierra cambia de color y la lanza
de deformada punta yace en un rincón.
Aunque silenciosa, grita también
en esta noche de instrumentos.

Sobre los muros arañados se derraman
formas opacas.
... Comienza una mañana donde están
[ancladas
todas mis alforjas.

En la empalizada, olfatea la tierra.

XXII

Sé de un lugar en el que cada día
se llena de sol.
De él me marché una tarde,
cuando aún perduraba el rumor
de las cigarras.

Desde un sendero cubierto de polvo
he visto desaparecer aquel lugar
dejando por un momento un chorro
de luz suspendida en el aire.

En ninguna parte de la tierra
podré poner ya mi casa y siempre,
como una extraña extranjera,
me alejaré de vuelta
de una época pasada.
Quisiera tan sólo un minuto
de gozo como una vida musical
en un pueblo inocente,
donde tiembla el sol de placer
sobre una tierra silenciosa.

M. N. A.



LITERATURA Y SOCIEDAD

Guinea Ecuatorial está traspasando ya el umbral de las culturas ágrafas, para participar con entusiasmo, y con pleno dominio, en el mundo de los pueblos que escriben, que fían a la memoria permanente del género humano sus ilusiones y sus frustraciones. Esta nueva dimensión requiere un nuevo enfoque del papel de la literatura, y del escritor que la crea.

Por DONATO NDONGO-BIDYOGO

DESDE aquí, quisiera reflexionar acerca del papel de la literatura en nuestra sociedad actual, en el contexto en que se mueve la vida del guineano de esta generación. Aunque el tema pueda parecer poco relevante, más propio para eruditos o para los pocos guineanos ocupados y preocupados hoy por las cuestiones literarias, a mí me parece de actualidad y de interés, porque estamos teniendo la dicha y el privilegio de vivir una etapa histórica irreplicable, pues nos toca asistir al nacimiento de la literatura escrita en Guinea Ecuatorial.

Ello requiere una serie de planteamientos, muchos de ellos nuevos; de reacomodación de nuestro modo de ser y de sentir, y, lógicamente, de expresarnos. Si antes de ahora nuestra sociedad no estaba acostumbrada a leer, ahora tendrá que empezar a leer; si los que antes leían estaban acostumbrados a recibir sensaciones de fuera, productos de otras sensibilidades y creaciones de otras culturas, elaborados por desconocidos que podrían perfectamente no existir, por ser sus nombres tan irreales como sus ficciones, ahora estamos leyendo libros, composiciones poéticas, novelas, ensayos, crónicas, artículos y demás trabajos literarios realizados por personas de carne y hueso, que podemos identificar porque los conocemos desde pequeños, en el pueblo o en el colegio, o son las mujeres de nuestros primos o están casados con nuestra tía. En definitiva, gente que vemos o podemos ver a diario, conocer sus virtudes y defectos, y ello nos obliga a adoptar otra forma de concepción y hasta de relación hacia ellos, y, lo que es más importante, a enjuiciar y a reflexionar sobre sus escritos con ellos aquí mismo.

Y, por supuesto, el hecho de que Guinea Ecuatorial esté dejando, paso a paso pero imperceptiblemente, de ser un país en el que la letra impresa sólo era «cosa de blancos» o «de países más avanzados que el nuestro», según expresiones usadas por conciudadanos nuestros no hace aún demasiado tiempo, requiere una aclimatación al nuevo tiempo, en lo espiritual y en las relaciones sociales,

pero también en el campo de la política, de la política cultural sobre todo.

Estos cambios determinarán, el despegue definitivo de nuestras ciencias, de nuestras letras y de nuestras artes hacia la activación de nuestra creatividad como pueblo, permitiéndonos avanzar hacia el progreso material y espiritual, o, por el contrario, puede hacernos regresar hacia etapas de barbarie de las que hemos sido víctimas, y seguimos siendo víctimas de una manera u otra.

De la capacidad de elegir un camino u otro seremos todos responsables, o por comisión o por omisión. Es por ello por lo que creo debemos tomarnos en serio las cuestiones culturales, y los criterios literarios en particular, puesto que la construcción de nuestra cultura nacional determinará el futuro inmediato de nuestro país como colectividad de intereses puestos al servicio del desarrollo.

En esta hora del despertar del mundo de la creación, al mundo de la literatura escrita, debemos preocuparnos, en primer lugar, en fijar los conceptos para tener una idea clara y precisa de lo que son las cosas, y no pasarnos la vida reinventando lo que otros descubrieron mucho tiempo antes, perdiendo así un precioso tiempo que hubiéramos podido dedicar a la tarea creativa. En este sentido podríamos preguntarnos qué es la literatura, para qué sirve en una sociedad como la nuestra, para qué escribir, para qué leer lo escrito por los demás.

SIN tener que pararnos en definiciones y esquemas de tipo académico, que juzgamos innecesarios para nuestro propósito, vemos que todo ser humano, de cualquier latitud y cualquier época, arrastra consigo una contradicción básica: no conforma con ser como es, y gustaría siempre parecerse a o no está nunca contento consigo mismo, con lo que hace, y siempre desea otras cosas que no tiene alcanzadas, metas más altas, realizable de una manera distinta a las de sus circunstancias individuales concretas se lo permiten.

Esa sería, pues, una de las dimensiones o categorías que nos diferencian de los animales, pues ellos siempre están —o parecen estar— satisfechos de sí mismos, por lo que no necesitan cambiar, y de hecho no cambian en milenios, y aquellas transformaciones o mutaciones que se producen en la vida animal están dadas por coyunturas exteriores ajenas a ellos mismos, y se sitúan más bien en la necesaria adaptación a las circunstancias ambientales.

Pero el hombre no. Su propia racionalidad le exige una transformación continua de sí mismo, de su ambiente, de sus estructuras, de su ser interior y de su ser exterior, y siente esa necesidad desde su más tierna infancia hasta su desaparición física, la muerte. Como es natural, no todos los seres humanos pueden lograr las transformaciones o cambios que a lo largo de su vida desearían, para sí o sus semejantes, e incluso los que han pasado a la historia como reformadores, revolucionarios, inventores e innovadores han sido víctimas de sus propias frustraciones.

Ante este hecho, el ser humano ha desarrollado otra capacidad innata a su ser racional, y esa capacidad es la imaginación, cuyo fruto es la ficción. Sólo el hombre, el hombre de cualquier época y latitud, es capaz de inventar para sí mismo o para los demás esas otras vidas que desearía vivir o desearía que se vivieran.

De aquí surge lo que entendemos hoy por literatura, que en nuestra sociedad africana era hasta hace bien poco tiempo oral, transmitida de boca a oreja generación tras generación, y en esa literatura, como en sus homólogas de otras culturas, se contienen nuestros mitos, nuestras frustraciones, nuestro otro yo individual y colectivo, aquello que somos y aquello que hubiéramos querido ser. Por esta razón la literatura, pese a los modernos agoreros que han pronosticado su pronta desaparición, no desaparecerá, y seguirá tan viva como lo es hoy, si bien está llamada a transformarse, como todo, para servir mejor a los intereses últimos del hombre del tiempo futuro.

Quienes creen en la desapari-



Wole Soyinka, poeta, novelista y dramaturgo nigeriano, Premio Nobel de Literatura 1986. Es un ejemplo de escritor comprometido con la sociedad que le ha tocado vivir.

La libertad es imprescindible para el escritor, como lo es el oxígeno para la vida del ser vivo. No se puede creer en la existencia de un renacimiento cultural, en el crecimiento de los índices culturales y en el desarrollo, si no existe la libertad de concebir, ejecutar, difundir y disfrutar de la obra creada.

ción de la literatura, parecidos a quienes creen en la inutilidad de la literatura, se olvidan o no tienen en cuenta la dimensión que acabo de señalar: el ser humano necesita soñar y seguirá necesitando soñar para sobrevivir a sus propias contradicciones y superar sus más íntimas frustraciones, y como el sueño es ficción, la ficción se hace y seguirá siendo imprescindible para el reequilibrio de la mente humana.

EN el mundo de los mitos —como aseguran los modernos tratadistas de sociología, sobre todo de la sociología política— están enmarcadas, entre otras categorías, la religión y las ideologías, ficciones igualmente necesarias para la salud individual del hombre, y del hombre en sociedad. Pero mientras los mitos ideológicos, los mitos religiosos e incluso los mitos filosóficos no se nos transmiten directamente como ficciones, los mitos literarios —o más ampliamente, culturales— se nos muestran directamente como ilusiones, o inventos, o mentiras piadosas necesarias en la ensoñación que posibilite el reequilibrio emocional.

Cuando la filosofía, o la religión, o la ideología son concebidos en su dimensión ilusionaria, mitológica, de ensoñación, es cuando se producen las grandes catástrofes sociales, como las guerras de religión o el fanatismo religioso, las persecuciones por motivo de las ideas de un individuo o las posturas dogmáticas, intransigentes y totalitarias en relación con un determinado modelo de convivencia o de desarrollo político o social.

Mientras tanto, la literatura, que siempre aparece en su esencia verdadera, de mito, de ilusión, actúa en la sociedad, sobre todo en sociedades donde la opresión se palpa de manera más viva, como una válvula de escape de la realidad y como un refugio frente a la adversidad de las agresiones de nuestro yo verdadero. Este papel de la literatura no debiera ser subestimado en esta hora en que vivimos en este país, pues si se priva al pueblo de su capacidad de so-

LA LITERATURA ES UNA
CONSTRUCCIÓN DE LA
MENTE Y LA MEMORIA
QUE SE DESARROLLA
CONTINUAMENTE EN EL TIEMPO
PORQUE LOS HOMBRES
SON SERES VIVIENTES Y
SENTIENTES. LOS
HOMBRES Y LAS OBRAS
LITERARIAS SON DOS
COSAS QUE SE VIVEN
EN EL TIEMPO DEL
HOMBRE Y DEL LECTOR.

ñar, la continua vigilia puede convertirse en una pesadilla.

Lo que acabo de decir es común a todas las literaturas, incluidas las de nuestra tradición oral. Pero Guinea Ecuatorial está traspasando ya el umbral de las culturas ágrafas, para participar con entusiasmo, y con pleno dominio, en el mundo de los pueblos que escriben, que fían a la memoria permanente del género humano sus ilusiones y sus frustraciones.

Esta nueva dimensión requiere un nuevo enfoque del papel de la literatura, y del escritor que la crea. Y esta nueva dimensión está determinada, fundamentalmente, por el hecho de que, al contrario que la transmisión oral, u oralidad, los escritos permanecen, desafiando las fronteras del tiempo; y también en contraposición a la palabra, al verbo, la palabra escrita es susceptible de una mayor difusión, desafiando las fronteras geográficas.

No es lo mismo decir que escribir. Muchas veces podremos negar lo que hemos dicho, o su interpretación puede variar en cualquiera de los sentidos que nosotros o los demás queramos

darle; pero es mucho más difícil desdecirnos de lo escrito, y el mismo escrito adquirirá siempre mayor pervivencia y mayor difusión que un discurso. Además, el escrito se concibe, se elabora y consume en la soledad, meditando, reflexionando y gozando a lo largo del tiempo, lo cual confiere a la literatura un carácter de confidencialidad y de complicidad entre el escritor y el lector.

DE aquí se pueden sacar dos conclusiones inmediatas: la primera, el compromiso del escritor con su sociedad y la segunda, la responsabilidad del escritor con su sociedad, conceptos muy distintos, pero cuya complementariedad es evidente. Quizá por ello tienden a ser confundidos por aquellos que se dejan tan fácilmente ante un escrito que miran siempre recelosos al autor de escritos, al escritor.

En un país de las características de Guinea Ecuatorial —es decir, africano, colonizado, que en paulatinamente de una tiranía que aspira a solidificar sus fronteras de identidad y su tejido social, exhausto y sin embargo vitalista—, la literatura se convierte necesariamente en un instrumento de la lucha de liberación del hombre contra toda explotación, venga de donde venga. En los países de nuestro entorno, en nuestro contexto geográfico, unas semejanzas en la estructura política, histórica y cultural, una actitud fue válida en los tiempos de la colonización, durante la resistencia anticolonialista, y siendo válida en el momento presente.

La literatura, enmarcada en corrientes liberadoras de la dominación política y cultural, es un arma valiosa para los pueblos africanos colonizados. De un instrumento primero de hacerle sentir el orgullo de su propia capacidad de creatividad, es decir, cultural, en contraposición a los grandes mitos del colonialismo, según los cuales no teníamos los negros africanos una historia ni una cultura propias.

En segundo lugar, la literatura sirvió para demostrar al

los pueblos del mundo, en primer lugar a los colonizadores, que el africano estaba suficientemente maduro para regir sus propios destinos. Era, por tanto, una reacción defensiva, reivindicativa, emotiva, pero eficaz en aquel estadio de la historia de África, puesto que está históricamente demostrado que sin los movimientos literarios y culturales como «legitime defense», «négritude», «présence africaine», o el panafricanismo de los países anglófonos, la liberalización de África no hubiera sido posible en el tiempo histórico en que lo fue ni revestido las características que le dieron no sólo la autenticidad sino la forma propia. Podríamos resumirla como un acendrado humanismo, como la necesaria consecución pacífica de la independencia nacional y como el resurgir de la cultura africana, ya no aislada en las aldeas y transmitida en susurros junto al fuego bajo las estrellas, sino directamente entroncada con las demás culturas universales.

De esa cultura reivindicativa, emocional, pero que sirvió para que el colonizador reflexionara y, de común acuerdo, recuperásemos los africanos nuestra soberanía, los escritores de aquella generación gloriosa esperaban la recuperación de los valores propios del hombre negro, fundidos en la nueva humanidad. Muchos de esos escritores sufrieron persecución, cárceles, procesos, incomprendidos, fueron víctimas de su propio combate, pero superaron todo ello con entusiasmo, con fe, y con la esperanza puesta en la futura libertad de África.

PERO ¿qué ha pasado después de estos veinticinco o treinta años desde la accesión de nuestros países a la soberanía formal? Me remito a las declaraciones de uno de ellos, uno de los esforzados pioneros de la literatura y de la liberación de África, el poeta malgache Jacques Rabemananjara, declaraciones efectuadas a la revista MUNDO NEGRO de Madrid. Después de sufrir prisión por causa de la independencia de su país, en la actualidad exiliado en Francia, Rabe-



Jacques Rabemananjara, poeta malgache que vive en el exilio; fue vicepresidente de Madagascar.

mananjara se muestra muy escéptico y muy crítico con la situación de su país, Madagascar, donde ya no puede ni vivir porque la libertad por la que tanto luchó ha sido secuestrada por una casta.

Esto nos debe hacer reflexionar acerca del papel de las independencias alcanzadas por los países africanos, en qué medida han servido a los fines de la liberación política y cultural del hombre negro, en qué medida, en suma, se han cumplido los fines de la independencia nacional. No se cuestiona desde este planteamiento la validez u oportunidad mismas de las independencias africanas, ni el concepto de soberanía. Sencillamente, estamos obligados, como nacionalistas, como africanos y como ciudadanos, a preguntarnos si el día de nuestra independencia podríamos imaginarnos nuestra vida futura como ha sido en estos años o como la vivimos actualmente.

Como pregunta tan importante no debe quedar sin respuesta, individual o colectiva, no podemos sino constatar que algunos planteamientos capitales que los africanos hemos venido dando por

válidos deben ya ser revisados en aras de nuestra supervivencia, para que nuestra independencia y nuestra soberanía tengan un contenido y sean tomados en serio y por nuestra propia tranquilidad espiritual, a sabiendas de que ese ejercicio de reflexión que nos conduzca a un cambio profundo de mentalidad será altamente beneficioso para el futuro de nuestro continente, y de cada uno de sus países.

EN la época colonial y en el periodo de las luchas independentistas la literatura africana estaba centrada en la opresión del negro en la historia, en la necesidad de recuperar nuestros valores históricos y culturales. En la actualidad, con ser válidos dichos planteamientos argumentales —sobre todo en países que, como Guinea Ecuatorial, habían quedado al margen de las grandes corrientes de pensamiento, literarias y artísticas africanas—, estamos obligados los escritores a redefinir el papel de la literatura en nuestras sociedades, adaptándolas a nuestras preocupaciones más inmediatas.

Eso es inevitable, pues ¿cómo un escritor consciente y responsable puede olvidar que dentro de apenas nueve años, en el año 2000, y según informes de expertos de organismos internacionales competentes, habrá un descenso catastrófico en la alimentación «per cápita» en el sur, este y sureste de Asia; en las regiones pobres del medio Oriente y norte de África; en el África Central (es decir, aquí mismo), zonas en que los alimentos destinados a los sectores pobres de la población serán insuficientes para que los niños lleguen a alcanzar el peso y la inteligencia normales y para que los adultos puedan llevar una vida normal y gocen de buena salud?

¿Cómo podemos ignorar la despoblación de nuestras zonas agrícolas o rurales y el hacinamiento de nuestras ciudades, con todos los dramas sociales e individuales que tal situación conlleva? ¿Cómo podemos ignorar los escritores africanos la falta de planificación, y sus consecuencias, de la infraestructura sanitaria, alimenticia, agrícola, demográfica, educativa,

cultural, vital, energética, de comunicaciones, etc?

¿Cómo pueden pedirnos que no nos ocupemos de las verdaderas preocupaciones de nuestros conciudadanos, que son las nuestras, porque somos parte de esa ciudadanía, y nos ocupemos en cambio de elucubrar sobre el pasado y otras irrealidades?

Por ello, un recorrido por la más reciente producción poética, teatral, ensayística y narrativa de los autores negroafricanos revela que la temática más común es la preocupación por los problemas políticos y sociales de nuestro continente, aunque ningún escritor esté directamente metido en la política, y más bien tengamos una cierta alergia a la política como actividad profesional. Pero desgraciadamente, la mayor parte de nuestros buenos escritores vive en el exilio, y la mayor parte de las obras de autores jóvenes están prohibidas en sus países respectivos, salvo algunas excepciones como Costa de Marfil, Senegal y Nigeria, donde determinadas circunstancias han favorecido un desarrollo político y cultural.

«**L**A realidad es que África no es tan libre como la habíamos soñado», proclama en la entrevista antes aludida el poeta y luchador por la independencia de Madagascar, Jacques Rabemananjara. Esta terrible confesión a los veintisiete años de la independencia de su país es lo suficientemente grave como para que nos detengamos a pensar en ella. La libertad es imprescindible para el escritor, como lo es el oxígeno para la vida del ser vivo. No se puede creer en la existencia de un renacimiento cultural, en el crecimiento de los índices culturales y en el desarrollo, si no existe la libertad de concebir, ejecutar, difundir y disfrutar de la obra creada.

Es más, sin libertad no existe cultura, puesto que el concepto mismo de cultura implica la tolerancia necesaria para hacer posible la tarea cultural. El dirigismo cultural, el burocratismo cultural, pretender encerrar a los escritores, a los creadores, a los pensadores, en esquemas temáticos o en es-

quemas conceptuales y estilísticos es pretender matar a la criatura desde el embrión.

En sociedades como la nuestra, la literatura está llamada a sugerir las transformaciones, desde su misión digamos escapista, de ensoñación, de mito, de fabulación. Y esa labor de sugerencia es tan sana para la sociedad, para una sociedad que pretende organizarse, que creer lo contrario es negar la capacidad misma del cambio.

El escritor, y sobre todo el escritor del Tercer Mundo, y de esta África nuestra, está indisolublemente unido a su entorno y a las preocupaciones de su entorno. No es posible disociar ambas categorías, salvo que se pretenda una literatura desprovista de todo contenido perdurable, es decir, salvo que se pretenda la antiliteratura. Es esta realidad la que crea al escritor un compromiso permanente con su sociedad, con un tiempo histórico, pues, al transformar las vibraciones colectivas y sus emo-

ciones más íntimas en arte, a través de su sensibilidad, se hace intermediario ante las preguntas que se hace la sociedad y las respuestas que espera esa misma sociedad a sus demandas, sin estar obligado por ello a contestar por sí mismo, puesto que carece del poder de satisfacer las aspiraciones generales.

En tanto en cuanto intermediario, puede utilizar cualquiera de las formas de expresión, la que considere más adecuada, sea la crónica, el teatro, el ensayo, la narración o la poesía, para dar testimonio de su tiempo. La mayor parte de los escritores que en el mundo han utilizado más de una forma de expresión, más de un género literario, pues las percepciones varían de un momento a otro, y a veces tiene mayor capacidad para el desarrollo de un género, o es el tiempo que suscita la sensibilización del escritor el que determina la forma de expresión literaria. Pero el compromiso subsiste siempre, hay que decir lo que se quiere decir en la forma más adecuada, como lo expresaron los modelos europeos, realizar el arte con espíritu de libertad y pureza de intención.

COMO junto al derecho siempre debe ir la obligación, junto al compromiso debe exigirse responsabilidad al escritor. Responsabilidad artística, en primer lugar: todo escritor está obligado a manejar las palabras con sentido y con belleza, pues al ser la literatura un arte puede concebirse un arte antiguo. Responsabilidad social: decir, dotar al pueblo del instrumento espiritual que sea capaz de servirle, al tiempo que de evolucionar en el sentido mitológico que creamos al principio; también elemento de reflexión que puede transformar poco a poco, silenciosamente, su vida hacia una situación permanente.

Literatura no es escribir palabras sin hilación ni sentido. Literatura es sugerir, con estructura definida, un cuerpo elaborado y unos objetivos predefinidos de forma que lo que se piensa sea captado por el lector.

sonalmente me hacen gracia algunos escritores a los que, para entenderlos, hay que leer con un diccionario al lado, como si ellos hubieran escrito con un diccionario al lado.

Y responsabilidad moral, puesto que la estética no deja de ser una consecuencia de la ética, y el escritor está obligado a proponer al cuerpo social las soluciones que sean veraces y practicables, con sinceridad y con humildad, y no sólo ilusiones vanas que no puedan ser asimiladas por la mayoría de los lectores.

Cuando se habla, por ejemplo, de autores con éxito y otros sin él, muchas veces el éxito es la consecuencia directa de la capacidad de penetración del escritor a través de la sensibilidad, de modo que el lector quede reflejado, o asuma en una proporción determinada, el proceso que se le plantea. El lector no es tonto, y capta cuando un escritor es veraz, honesto, y le separa de aquellos que con su arte no son capaces de transportarle al mundo emotivo y mítico que espera para evadirse de la realidad cotidiana.

Decía Balzac, en el prólogo de *La comedia humana*, que «la novela es la historia privada de las pasiones». Y esta frase la comentaba recientemente el escritor peruano Mario Vargas Llosa en el sentido de que una novela es una historia, sí, «pero sólo una historia vivida imaginariamente, a través de los deseos o las fantasías que la sociedad no es capaz de satisfacer y que generaron ese mundo de fantasmas, ese mundo de invención, ese mundo de "mentiras", gracias al cual, necesariamente, en el transcurso de la lectura, aquella sociedad pudo sentir que la realidad se completaba».

Por ello creo sinceramente que no puede alterarse la realidad, la historia-historia, ni siquiera desde el universo imaginario de la creación literaria, hasta el punto de no sólo alejarnos de nuestras preocupaciones, sino de volver al revés los acontecimientos que motivaron nuestras preocupaciones.

VOY a referirme, por último, al recelo y a las incomprendiones que suelen



Bernard Dadié, poeta de Costa de Marfil, siempre ha escrito con libertad y goza de un merecido reconocimiento dentro de su propio país.

rodear y han rodeado siempre al escritor, en prácticamente todas las sociedades, y, ¿por qué no?, en la nuestra. Dicho de otra manera, por qué el escritor necesita de mayor libertad para cumplir con su trabajo y no verse obligado al exilio, a la autocensura vergonzante o al silencio.

Ya expuse que el escritor es, ante todo, un intermediario entre las preguntas que se hace una sociedad y las respuestas que demanda. También quedó apuntado que esa misión la desarrolla el escritor mediante la sugerencia continua de aquellas transformaciones que contribuyen a la dinámica de cambio, a la transformación de los hábitos sociales hacia una concepción democrática, entendida aquí la democracia más como una forma de vida que como una forma de Estado. También quedó anotado que los instrumentos para ejercer esa función son la realidad desde la que se extrae la savia, y la fantasía que

transforma las realidades individuales y colectivas para devolvérselas con la categoría de mitos, que a su vez operan en el espíritu como válvulas de escape, y, por supuesto, la palabra, el verbo, escrito en este caso, que, como sabemos, fue lo primero, lo que hizo posible la existencia.

Esta conjunción de factores, que sólo se da en los escritores capaces y capacitados, es la que suscita el miedo y el recelo en algunos poderes públicos y en las capas sociales que no han asumido suficientemente la necesidad de dotar al pueblo de los instrumentos espirituales básicos para su despegue hacia el desarrollo, sin darse cuenta de que el escritor, en sí mismo, es lo menos peligroso que existe. Pero ello no importa. Ni debe tampoco inquietar a nadie.

Los escritores han contribuido como los primeros a la evolución del género humano, y sus obras permanecen, globalmente, desde la aparición de la escritura. Y nada impide, en principio, a los escritores guineanos cumplir en nuestro país esa función irrenunciable, a sabiendas de que a veces se nos malinterpretará, a sabiendas de que el camino por recorrer es todavía largo y lleno de obstáculos, pero con la responsabilidad de que estamos obligados a poner nuestro grano de arena a la tarea de la reconstrucción cultural, social y moral de nuestro país.

Los campos se están delimitando y clarificando, afortunadamente para todos, y el esperanzador surgimiento de nuevos valores en la poesía, en la narrativa, en el pensamiento, en la investigación, en el periodismo y quién sabe si en el teatro guineanos es la garantía suprema de la vitalidad de nuestra cultura nacional.

El clima de tolerancia que ciertamente se vive hoy en Guinea Ecuatorial puede ser el primer peldaño hacia una más profunda concepción y respeto de la creación del ser humano, revisión que posibilitará al escritor ejercer con dignidad, con respeto, con entusiasmo y con solidaridad, y desde cada país, esta difícil función.

D. N. B.



LOS CUENTOS DE NDJAM Y EL PENSAMIENTO TRADICIONAL NDOWE

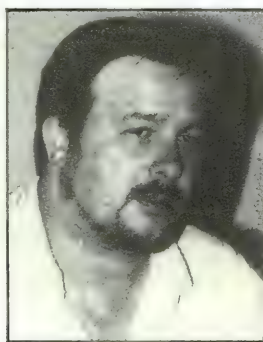
En mi introducción a los «Cuentos de los ndowé de Guinea Ecuatorial» (1) calificaba el ciclo de cuentos de Ndjambu como genuinamente ndowé e inexistente en las otras culturas africanas. Es el único caso que conozco en que sucede tal cosa dentro de la literatura oral ecuatoguineana y, probablemente, uno de los pocos casos que deben existir en la literatura oral universal. Ello origina la necesidad de volver sobre el tema y de profundizar en la descripción que entonces hacía de tales cuentos. Ofrezco a la consideración del lector nuevas reflexiones que no deberían ser las últimas.



A PARTE de la fijación de los personajes y de sus funciones, cosa que permite constatar la formación de un ciclo, debo resaltar el hecho de que, a lo largo de los cuentos de Ndjambu, se va configurando un universo completo que da a dicho ciclo una gran unidad, consistencia y autosuficiencia: la sensación es que no harían falta más cuentos ndowé, puesto que a lo largo del ciclo van tomando cuerpo la mayor parte de las cuestiones que son importantes dentro de su cultura tradicional.

Existe, como es lógico, un elemento lúdico importante de todos los cuentos, que también tienen la función de divertir al auditorio: contar cuentos es un acto libre, superfluo, que se sitúa fuera de los intereses materiales o de la satisfacción de necesidades vitales; es también un acto temporario sin objeto útil (aunque es útil), du-

rante la realización del cual sabemos que estamos jugando, divirtiéndonos; sin embargo, desarrolla una tensión narrativa y requiere espacios y horarios limitados: una liturgia de la que todos pueden participar y en la que cada uno es al mismo tiempo espectador, juez y colaborador del autor que narra.



Por JACINT CREUS

Sin embargo, los cuentos cumplen otra serie de funciones, entre las cuales es definitiva la función pedagógica: oyendo, aprendiendo e inventando cuentos, los individuos también aprenden y refuerzan los lazos y las creencias colectivos; afianzan las relaciones sociales; y amortiguan los conflictos mediante su presentación y manipulación en las tramas narrativas. La existencia de los cuentos se hace, pues, necesaria para el funcionamiento de la organización social y su conservación.

Esta función pedagógica y social se cumple a veces, dentro de los cuentos de Ndjambu, de una manera simple y directa: «Quien comete algo malo, acaba sufriendo por ello», se nos dice en cierta ocasión (2). Y, en general, sea de una manera explícita o solapada, de todos los cuentos pueden extraerse conclusiones de orden moral o social hasta formar una au-

téntica doctrina tradicional.

Dicha doctrina se expresa con notable eficacia mediante la presentación de los conceptos morales en forma de oposiciones. Así, a lo largo del ciclo, podemos advertir relaciones de oposición muy diversas: *mujer/hombre, niño/adulto, joven/viejo, madre/padre, animal/persona, vida/muerte, presente/pasado, sumisión/autoridad, esterilidad/fecundidad, traición/fidelidad, pobreza/riqueza, cansancio/reposo, soberbia/humildad, soledad/solidaridad, individuo/sociedad, marginación/integración, tristeza/alegría, mal/bien, perdición/salvación, degeneración/recuperación...*

Cada una de estas oposiciones, y muchas otras que el lector puede encontrar a lo largo del ciclo, se van repitiendo constantemente a lo largo de los cuentos, utilizando a menudo construcciones paralelisticas para darles mayor relieve, y machacando en todas las ocasiones la superioridad de uno de los elementos y la inferioridad o dependencia del contrario: *se va inculcando una escala de valores*. La eficacia narrativa, pedagógica y terapéutica aumenta cuando, tal como sucede en el ciclo de Ndjambu, los cuentos se centran en los momentos de transición entre los dos elementos de las oposiciones; y cuando el sistema de valores transmitido se complementa con la definición de los papeles que cada cual debe asumir.

El recurso utilizado para lograr ambos objetivos consiste en situar en el papel de protagonista de la mayoría de los cuentos a personas jóvenes, en tránsito hacia una condición adulta que deben ser capaces de asumir: es el caso de Ilombe y de Ugula, una chica y un chico que, efectivamente, protagonizan casi todos los cuentos del ciclo. La oposición *niño/adulto* se complementa aquí con la oposición *mujer/hombre*, subyacente a la primera: Ilombe, en su progresión hacia la condición adulta, debe asumir el papel *femenino*; mientras que Ugula, en esa misma progresión, debe asumir el papel *masculino*.

Ambos deberán aprender que los destinos masculino y femenino están marcados por la ley de la exogamia: el muchacho pasar toda su vida en el universo habitual de su infancia, en su pueblo y en el seno de su familia; mientras

que la muchacha debe abandonar su ambiente en el momento de casarse, para ir a pasar la mayor parte de su vida en casa de «otros», esos «extraños» que serán su familia política.

Así, en los cuentos de Ilombe tienen un relieve especial los consejos de tipo matrimonial: que no hay que buscar marido lejos del pueblo ni aceptar a extraños en matrimonio, sino que es mejor resignarse a las decisiones del padre y a su círculo de relaciones y compromisos; que la mujer debe ser fértil; que es preferible tener hijos varones; que hay que respetar a las coesposas y a sus hijos; que hay que procurar ser mejor esposa que las demás... y que cualquier transgresión de estas normas tendrá su castigo. Ilombe, en estos aspectos, es un personaje vacilante y ambivalente: asume a menudo el

ideal, pero otras veces paga a sus desviaciones (3).

Por su parte, a Ugula se le pide que sea valiente, que respete a los más viejos, que atienda a su familia y que sepa escoger amigos lícitos. Por encima de todo, sin embargo, debe ser tan buen cazador como sus mayores: por eso recibe la lanza de su abuelo, un antepasado, y es en la caza donde demuestra que se encuentra a la altura de cualquier otro. También aquí la figura de Ugula tiene varias relaciones —por ejemplo, cuenta los secretos de la caza una mujer (4)—, lo cual debe relacionarse con la función terapéutica de los cuentos.

El carácter exogámico de la sociedad a que uno y otro están llamados a integrarse se refuerza la prohibición del incesto e ambos (5). De la misma ma-



que se advierte de la situación caótica que podría provocar el hecho de no aceptar el propio papel (6).

El hombre y los seres espirituales

Seguramente que es esta función educativa lo que otorga un papel de tanta importancia a los cuentos en las sociedades tradicionales. En el caso del ciclo de Ndjambu, que se refiere a un momento tan delicado como es el paso de la condición infantil a la condición adulta, es lógico —además— que los cuentos muestren una estrecha relación con el mundo iniciático propio de los ndowé.

Posiblemente, el elemento más característico de cualquier proceso iniciático se centra en el hecho de que, a través de los ritos pertinentes, el novicio puede entrar en contacto con el mundo de la muerte y con el mundo de los muertos, pasar él mismo una muerte simbólica y renacer a una nueva vida, tal como han hecho antes que él los ya iniciados (7). En una cultura que concibe el mundo como un lugar poblado por multitud de seres espirituales, los cuentos ndowé del ciclo de Ndjambu no se limitan a enseñar las relaciones que deben establecerse entre las personas; también expresa las relaciones entre las personas y los seres sobrenaturales. Es decir que intenta explicar aquello que resultaría incomprensible y lo encuadra dentro del pensamiento africano: *los objetos y los actos de los hombres sólo son valiosos en la medida en que participan de una realidad que los trasciende*.

Que el viaje de Ilombe es hacia el mundo de ultratumba, se declara de una manera explícita en diversas ocasiones (8). Otro tanto sucede en el caso de Ugula (9). La entrada del personaje protagonista en un lugar sagrado y en un tiempo mítico (10) da lugar a una caracterización tanto de los espíritus de los difuntos como de su mundo: un mundo que se parece extraordinariamente al de los humanos, pero en el cual habitan seres sumamente hostiles para ellos. El difunto, pues, es un enemigo: de ahí el miedo a los espíritus y el culto a los antepasados; y de ahí

de nuevo el carácter terapéutico de los cuentos, que proyectan las tendencias perversas del individuo y las atribuyen a fantasmas.

La cultura ndowé, como sucede en general en todo el área negro-africana, incluye técnicas institucionalizadas que permiten al que las conoce establecer una comunicación directa con seres espirituales. La admisión a los ritos marca el inicio del período de madurez; pero, de momento, los novicios no son más que extraños ignorantes que van recibiendo conocimientos a medida que progresan en el ritual. El rito de madurez, en este sentido, sirve para marcar una frontera entre iniciados y no iniciados, o sea entre niños y adultos; marca también otra frontera entre los papeles masculino y femenino, de tal manera que un sexo se hace indispensable al otro (11).

Obsérvese que ambas fronteras se corresponden con las otras dos parejas de oposiciones que son centrales en los cuentos del ciclo de Ndjambu (*niño/adulto, mujer/hombre*); pero el rito de madurez es solamente un aspecto puntual de la iniciación, que debe entenderse como un proceso de vivencias y aprendizajes que se desarrolla a lo largo de toda la vida: cada individuo puede adquirir más conocimientos y más poder de una manera progresiva, según su capacidad y su interés (12); la participación de nuevos rituales afianza la autoridad de los dignatarios y el conocimiento de los ya iniciados (13). Por todas estas razones, los cuentos iniciáticos, como los del ciclo de Ndjambu, no interesan solamente a los niños y a los jóvenes: porque el conocimiento iniciático se refuerza continuamente a lo largo de la vida mediante la participación en los ritos.

Sin embargo, los cuentos no transmiten el conocimiento esotérico, sino los ritos de iniciación: cualquier rito de este tipo parte de una oposición entre dos estados, separados por una frontera: es necesaria una **separación** del primer estado para situarse en el **umbral** del segundo hasta que se produzca una **integración** en éste; la situación de umbral o de frontera se caracteriza por la presencia de determinadas **pruebas** que sirven para justificar la integración final. En el caso de los cuentos del ciclo, podemos considerar las oposicio-

NOTAS

(1) Jacint Creus, *Cuentos de los ndowé de Guinea Ecuatorial*. Malabo: Centro Cultural Hispano-Guineano, 1991.

(2) Cuento número 2, *Ilombe en el poblado de los fantasmas*.

(3) Por ejemplo en los cuentos números 6 —*Ilombe y el hijo de la mujer fantasma*—, 7 —*Ilombe y el fantasma*— y 8 —*La muchacha y el fantasma*.

(4) Cuento número 19, *Ugula y el elefante hembra*.

(5) Cuentos números 25 —*El rescate de Ilombe*—, 26 —*La mujer que no cultivaba ninguna finca*— y 27 —*Ilombe y Ugula*. Téngase en cuenta que el carácter exogámico refuerza también la sospecha de un pasado totémico para la cultura ndowé (cfr. Sigmund Freud, *Tótem y Tabú*. Madrid: Alianza Editorial, 1970).

(6) Cuentos números 28 —*El chico que se convirtió en una chica*—, 29 —*El chico que parecía una chica*—, 30 —*Otro cambio de sexo*— y 31 —*El chico de bello rostro*—. En todos ellos, lo que se previene es que un muchacho pueda adoptar el papel de una muchacha; el caso contrario no aparece, dada la situación de inferioridad del papel femenino.

(7) Para el estudio de determinados aspectos interpretativos de este trance, remito al lector a mi anterior artículo: *El mito fundacional del reino bambara de Segu y los cuentos ndowé de Ilombe*, in *Africa 2000*, número 14.

(8) Los ejemplos más claros son los cuentos números 1, 2 y 3 —*Ilombe en el poblado de los fantasmas*—, pero hay muchos otros cuentos en donde el viaje iniciático es menos explícito.

(9) Se puede constatar de una manera especialmente clara en los cuentos números 23 —*La valentía de Ugula*— y 24 —*La mujer que parió un machete, una lanza, un hacha y un hijo*.

(10) El viaje al mundo de los muertos es, precisamente por su carácter iniciático, un tema constante en todas las literaturas orales; y aparece tanto en cuentos y leyendas como en mitos muy elaborados. Recuérdense, por ejemplo, en la mitología grecorromana, los casos de Ceres, Adonis y Proserpina, Hércules, Orfeo y Eurídice, Hércules y Teseo, Ulises, y muchos otros.

(11) Por ejemplo, mediante la división del trabajo. Entiéndase que dicha indispensabilidad no es equivalente a simetría o igualdad.

(12) Entre los ndowé, el proceso de iniciación puede detenerse en el grado inicial de *mboni* a *lepoa*, continuar hasta grados más completos llamados *mboni* a *engweli* y *mboni* a *Mekuyo*, o

nes infancia/edad adulta, mundo de los vivos/mundo de los muertos:

El proceso de separación viene determinado, tanto para Ilombe como para Ugula, por su marcha de la casa del padre (que simboliza su condición de niños) y su entrada en el bosque. Es en el bosque, lugar misterioso e impreciso, ideal como habitáculo de los espíritus (a los que hay que oponer reacciones de autodefensa y encontrar ayuda por parte de quien sabe dominarlos), donde se desarrollarán la situación de espera, de umbral o frontera, donde tendrán lugar las pruebas que van a demostrar si Ilombe o Ugula pueden entrar en el mundo de los muertos: el comportamiento de ambos ante las serpientes, las hormigas, las moscas, los jabalíes (14) y otros animales, los cazadores, los dientes, los viejos, las viejas y los curanderos, determinar que puedan cruzar el río y adentrarse en el mundo de los espíritus, donde todavía les esperan otras pruebas para no sufrir la hostilidad de los fantasmas: hablar solamente con la madre, entrar por la puerta trasera, soportar el humo en el rostro, y otras.

Pero Ilombe y Ugula no deben quedarse en el mundo de los muertos: la iniciación requiere tanto una muerte simbólica como un renacimiento, una **integración** en el nuevo estado: por eso no aceptan comer con los difuntos ni participan de su fiesta (al contrario que los personajes malvados, que no superan las pruebas y participan de la «vida» de los muertos, por lo que pasan a formar parte de su mundo). Y nuevamente constatamos que los cuentos afirman la existencia de estrategias para dominar a los fantasmas (15), es decir, para superar las dificultades ante las que uno se encuentra.

El paso de niño a adulto requiere un proceso de progresiva independencia de los padres, que los cuentos también reflejan: salir de la casa paterna requiere enfrentarse al mundo y a los problemas sin su ayuda ni su protección: demostrar que uno puede asumir tal responsabilidad es la condición necesaria para adquirir el estado adulto. Y, nuevamente, los cuentos ofrecen una visión tranquilizadora, sedante, terapéutica del proceso: porque no esconden la existencia de dificultades; pero muestran



que con errores y aciertos, tal como les sucede a Ilombe y a Ugula, los problemas pueden resolverse si uno se enfrenta a ellos de una manera resuelta.

El cuento, pues, y toda la literatura oral, utiliza un lenguaje simbólico que le acerca al lenguaje de los sueños y de las alucinaciones (16). Y es preciso desvelar, tras su sentido aparente, otro sentido culto más relacionado con el inconsciente:

«...Un lenguaje en el que las experiencias internas, los sentimientos y los pensamientos, se expresan como si se tratase de experiencias sensoriales, acontecimientos del mundo exterior. Es un lenguaje que tiene una lógica distinta a la del idioma convencional que utilizamos a diario, una lógica en la que no son el tiempo y el espacio las categorías dominantes, sino la intensidad y la asociación. Es el único lenguaje universal que ha elaborado la humanidad, igual para todas las culturas y para toda la historia. Es un lenguaje que tiene su propia gramática y su sintaxis, por decirlo así; un lenguaje que es necesario comprender si se quiere conocer el significado de los mitos, de los cuentos de hadas y de los sueños» (17).

En consecuencia, también los personajes —igual que sucede en la vida real— son ambivalentes. Y los papeles que asumen pueden interpretarse tanto por un sentido manifiesto como por un sentido

aparente. **Ngwakondi**, la madrastra, quizá no sea tan malvada: puede representar el pasado, la niñez, el estado del que hay que conseguir separarse y enterrar para siempre; mientras que **Ngwalezie** puede ser interpretada como la iniciadora, la garante y madrina de la iniciación de la dulce Ilombe.

El hombre y los animales

Dentro de este reparto de papeles que se da en los cuentos del ciclo de Ndjambu, queda otro personaje que, si bien interviene poco en la acción, suele resultar decisivo y está perfectamente tipificado: **Etundji** es hermano de Ilombe y de Ugula; es, además, un hermano bueno que a menudo le protege (18). ¿De dónde puede proceder dicha protección, que comparte con Totiya? (19).

Si convenimos en el carácter iniciático del ciclo, que parece confirmar el análisis que hemos llevado a cabo hasta aquí, es lógico pensar que la superioridad de Etundji tiene que proceder de una iniciación más profunda, de una mayor cantidad y calidad de conocimientos esotéricos, de un conocimiento secreto superior.

Etundji es definido en los cuentos como un hechicero; y pese a que no siempre se le caracteriza de una manera agradable (20),

función es siempre positiva. Puesto que los problemas de Ilombe y de Ugula se sitúan en el bosque, y sus enemigos son los misteriosos pobladores del bosque, el poder que utiliza Etundji para ayudar a sus hermanos se ejercita también sobre el bosque y sus habitantes: Etundji es el *señor del bosque* (21).

Con tal poder puede hacer frente a hechicerías menores provocadas por personajes con un conocimiento iniciático no tan elevado; pero lo que resulta tremendamente significativo es que en un cuento determinado (22) se nos aclare algo más: si Etundji es el señor el bosque y de sus habitantes, es también el *señor de los animales*. Es capaz de dominarlos y vencerlos a todos. El es el único, en toda la literatura oral ndowé, que puede vencer a la tortuga, paradigma de la astucia, de la inteligencia y del conocimiento.

Más arriba señalábamos como componentes sociales del núcleo temático de los cuentos (la oposición *mujer/hombre*) el carácter exogámico de la sociedad ndowé y la prohibición del incesto. Ambas normas de conducta caracterizan a las sociedades totémicas. Igualmente, las pruebas a que Ilombe y Ugula son sometidos en el bosque tienen como protagonistas a diversos animales (serpientes, hormigas, moscas, jabalíes y «otros animales»); a lo que cabe añadir que a menudo son también animales los que conducen a los protagonistas al mundo de los muertos: una hormiga, el rastro de un jabalí, un caballo blanco (23), un ratoncito...

En las sociedades de carácter totémico, se considera al animal como el antepasado común del clan. Ello da lugar a la existencia de numerosos tabúes, restricciones y normas sociales, y a un complejo sentimiento de culpa frente a las posibles infracciones. El animal en cuestión deviene espíritu protector y benefactor; y los componentes del clan tienden a identificarse con él, incluso externamente mediante el uso de disfraces, máscaras, pieles y tatuajes (24).

Ello ocurre con más intensidad en los momentos sociales más importantes. Y de una manera especial en los ritos de iniciación, donde tales recursos de simulación son usados constantemente. Por-

que, efectivamente, si la pretensión es acudir al reino de la muerte y de los muertos, su máxima expresión es convertirse en el propio animal. De hecho, dentro del pensamiento totémico el animal se identifica con la muerte. Y el rapto de una persona por un animal y su posterior engullimiento simbolizarían su conversión en el propio animal y una identificación con el mundo de los muertos, cuyo dominio se confunde con el poder esotérico.

El animal que devora y engulle al hombre, por tanto, sería un tema visto con optimismo por parte de una sociedad primitiva de carácter totémico. De ahí que a menudo sean protagonistas de muchos cuentos grandes peces, o bien serpientes, a menudo enormes, con varias cabezas (dragones), y otros animales semejantes. Posiblemente, una evolución de estas realidades esté en la raíz de la presencia de tantos reptiles en los cuentos guineanos (25), cuya función en los cuentos ha cambiado al mismo tiempo que el carácter totémico de la sociedad; si ello fuera cierto, la importancia de la tortuga sería el último eslabón de tal evolución (26).

Lo que importa ahora remarcar es que los cuentos y los ritos de iniciación «recuerdan» los tiempos totémicos; y por eso encontramos en ellos numerosos indicios de los tiempos más antiguos, algunos de los cuales ya hemos señalado y a los cuales podríamos añadir la conversión de un muchacho en antílope (27) o el hecho de que otro muchacho sea alimentado y educado por un animal (28). Pero ahora, en la actual sociedad ndowé, las cosas han cambiado. Y la subsistencia de dichos indicios corre pareja a una visión contraria a las antiguas concepciones:

En la mitología se realiza siempre la ley de que una fase anterior, dominada y reprimida por otra, se mantiene, por el hecho mismo de su represión, al lado de la dominante, en una situación de inferioridad y transformándose lo que en ella era venerado en objeto de execración (29).

Por esta razón, el rapto y engullimiento de una persona por parte de un animal han pasado de entenderse como acontecimientos positivos a negativos; el que lo sufre ya no es afortunado, sino vícti-

NOTAS

alcanzar el grado superior de *mboni a mumwa a zityi*. En cada uno de estos grados existe una diversidad de niveles; y, lógicamente, cada uno de ellos es más minoritario que el anterior, los secretos son mayores y mejor guardados, y el nivel de conocimientos y de poder espiritual es superior.

(13) Porque la adquisición de nuevos conocimientos esotéricos, que proporcionan los mayores, puede tener efecto mediante la mayor comprensión de los ritos. De ahí que la participación de los ya iniciados sea tan importante como la de los novicios.

(14) Tradicionalmente se considera al jabalí como el descubridor del *iboga* (*Tabernanthe iboga*), planta iniciática por excelencia: las alucinaciones que produce durante los ritos de iniciación son interpretadas como la estancia del iniciando en el país de los muertos. En el ciclo de cuentos de Ndjambu, es la persecución del jabalí lo que dirige a Ugula al poblado de los fantasmas.

(15) Simbólicamente y aprovechando su caracterización. Así, por ejemplo, la consideración de su enorme gula se encuentra presente en la mayoría de culturas negroafricanas: la epopeya fang, por ejemplo, cuenta que un individuo normal del país de los muertos (Engong) come diariamente dos corderos y unos cuantos pollos y patos, más los accesorios. De todas maneras, son los novicios que huyen del mundo de los muertos para regresar al de los vivos los que van dejando pedazos de comida a lo largo del camino; una comida que han encontrado en el mundo de las tinieblas: quizás sea necesario abandonar una parte del conocimiento adquirido para poder sobrevivir de nuevo en el mundo temporal.

(16) También, según Freud en *Tótem y Tabú* (op. cit.), a los estados psicopáticos.

(17) Erich Fromm, *El lenguaje olvidado*. Buenos Aires: Hachette, 1971.

(18) Por ejemplo, protege a Ilombe en el cuento número 9 —*La cara brillante de Ilombe*— y a Ugula en el cuento número 19 —*Ugula y el elefante hembra*.

(19) El escaso relieve de esta última puede deberse al hecho de que no forma parte del grupo familiar.

(20) El cuento número 38 —*El hueso mágico*— nos lo presenta como «un hombre asqueroso y enfermizo» que puede acudir al baile porque sus hermanas «se compadecen» de él y lo llevan consigo.

(21) En lengua ndowé, *señor del bosque* se traduce por *mumwa a zityi* (cfr. nota 12). Etundji, por tanto, asume el papel de dignatario, dado el gra-

ma; y el que intenta matar al animal que ha actuado así ya no es un agresor, sino un héroe. Esta nueva concepción ha llevado a la creación en todas las culturas de cuentos en que se mata al animal engullidor (30); y podemos encontrar buenos ejemplos en el propio marco ecuatoguineano: *Los fantasmas del bosque* (31) en la literatura fang; *La historia de Afiyu-Kityi* (32) en la literatura annobonesa, o *Los siete ogros* (33) en la bubi, pueden bastar como ejemplos.

Pues bien: entre los cuentos ndowé, también el engullimiento es visto de una manera negativa, aunque la cantidad de cuentos que se refieren a él es muy pequeña: de hecho, solamente el cuento número 36 *Pandjambu y la boa*. Aún así hay que señalar que el tema central de dicho cuento es en realidad el matrimonio, lo cual tampoco debe sorprendernos: la iniciación a la madurez, tema clave de todo el ciclo, es una preparación para el matrimonio en el caso de la mujer; y algunas interpretaciones —por ejemplo las de la escuela psicoanalítica— asimilan el engullimiento al coito (34).

Pudiera parecer, por tanto, que el ciclo de cuentos de Ndjambu contiene una visión de la relación del hombre con los animales bastante evolucionada: subsisten rastros e indicios del pensamiento totemista, pero en general el mundo sobrenatural que presenta no llega a una identificación absoluta con el mundo de los animales y ha superado incluso el estadio de una simple reacción contraria.

Sin embargo, dentro del conjunto de la literatura tradicional ndowé ello tiene su lógica: Ilombe y Ugula no son grandes iniciados, sino jóvenes novicios sin poder esotérico. La identificación con el animal queda lejos para ellos, que están situados en un nivel iniciático muy inferior al de Etundji. Y la literatura oral ndowé reserva aquella identificación para el grado superior de la iniciación: solamente personajes como Etundji o los héroes de las leyendas actuarán como los animales y serán capaces de engullir como ellos: así, por ejemplo, en *La leyenda del pueblo de King*, inédita, un curandero es capaz de engullir por completo aquel pueblo del distrito de Mbini; y a cualquiera de los grandes luchadores legendarios se le

supone la habilidad de transformarse en un animal protector: es el caso, por ejemplo, de *Ebadetye a Matomba*, héroe de la leyenda fundacional de Mari y Bomudi, también inédita, que puede transformarse en el pájaro motyiliko (35). Un proceso similar puede observarse en las literaturas vecinas (36).

En este tema, por tanto, igual que sucede en todos los demás, los cuentos del ciclo de Ndjambu tienen que adecuarse a las normas de la iniciación, que nuevamente aparece como su marco natural y su límite. Es un universo completo, pero también podríamos decir que se trata de un universo cerrado: en el sentido de que no podemos encontrar en él una conciencia de la existencia de alternativas a los principios establecidos, lo cual imprime un carácter sagrado a dichos principios y propicia un sentimiento de angustia ante cualquier perspectiva de cambio (37).

Una última corriente de interpretación vería en el bosque un símbolo del subconsciente, en el monstruo devorador a la propia perversión del héroe y en las almas de los muertos los deseos irrealizables del ser humano. El viaje iniciático adquiriría, bajo esta nueva luz, otra dimensión: el adolescente en pos de su papel, el iniciado ávido de nuevos conocimientos, simbolizarían así a todo

hombre en lucha consigo mismo; el éxito de la iniciación radicaría entonces en el conocimiento de sí mismo (espiritualización) como condición previa para superar las propias limitaciones (sublimación). Los conflictos de los protagonistas de los cuentos serían, pues, símbolo de los conflictos existenciales; y el gran iniciado, el hombre capaz de vivir en armonía consigo mismo: en dicho dominio se justificaría su superioridad.

Cuestiones pendientes

La conclusión más evidente es que el ciclo de cuentos de Ndjambu tiene como eje temático el paso de la edad infantil a la edad adulta, atribuyendo en este proceso papeles característicos al hombre y a la mujer. Y que los cuentos relacionan dicho contenido con el contexto religioso tradicional de los ndowé; y más concretamente con el fenómeno de la iniciación, que es el que configura y limita todo el proceso de aprendizaje.

A mi entender, las afirmaciones anteriores han quedado suficientemente constatadas, aunque pueden profundizarse más. El marco tan preciso que he dibujado explica por qué los nombres de los personajes han quedado estereotipados. Efectivamente, el hecho de



que una «familia» de personajes reciba un grado tan elevado de fijación es bastante frecuente cuando nos situamos ante ciclos legendarios o epopeyas, pero prácticamente inexistente en los cuentos tradicionales (38).

En el caso de nuestro ciclo, sin embargo, los distintos personajes —tal como hemos visto— son en realidad estereotipos de papeles, figurantes que forman parte de los ritos de iniciación: la madre que entrega a su hija para que participe en los ritos (Ngwakondi), la madrina de la novicia (Ngwalezie), los iniciados (Ilombe y Ugula) y el dignatario (Etundji). La cuestión a dilucidar sería el papel que podemos otorgar al propio Ndjambu en este contexto.

Pero ésta no es la cuestión pendiente más importante. Lo que más llama mi atención es que, pese a la certeza de que el ciclo se centra en un rito de madurez, existe una clara asimetría entre el papel de Ilombe y el de Ugula: ella es la estrella del ciclo, y basta leer los cuentos para darse cuenta de ello. A su lado, Ugula parece hacer acto de presencia solamente por contraste, para que no sea dicho que los cuentos hablan solamente de mujeres; y, tal como afirmaba en mi introducción a los *Cuentos*, su figura aparece más desdibujada y es probable que se trate de una incorporación tardía.

Volviendo al principio, las parejas de oposiciones temáticas referidas a los personajes femeninos que aparecen en el ciclo son numerosísimas: muchacha/madre, muchacha/madrastra, muchacha/hermanos, muchacha/hermanastros, muchacha/prendientes, muchacha/cuñado, muchacha/animal, muchacha/fantasma, muchacha/curandero, muchacha/bruja, esposa mala/coesposa buena, esposa marginada/coesposa preferida, esposa infiel/coesposa fiel, esposa estéril/coesposa fecunda, mujer caprichosa/mujer resignada, mujer rebelde/mujer sumisa, mujer cobarde/mujer valiente... y muchas otras.

El papel de *paterfamilias* que asume Ndjambu y la preponderancia del factor femenino en todo el ciclo, son cuestiones importantes que merecen encontrar respuesta dentro del marco general trazado. Ello dará motivo para futuras reflexiones.

J. C.

NOTAS

do superior de su iniciación, de la misma manera que Ngwalezie asume el de madrina de la novicia Ilombe. Se refuerza aún más el carácter iniciático de estos cuentos.

(22) Cuento número 37 —*Etundji y los animales*.

(23) El blanco es el color que en la mayoría de culturas simboliza a la muerte.

(24) Recuérdese por ejemplo, en otro ámbito, la existencia de sociedades secretas de *hombres-leopardo*, constatada en la zona centroafricana del sur del golfo de Guinea al menos hasta los años sesenta.

Cfr. el capítulo XIII —*Los hombres-tigre*— en el Vicario Apostólico de Fernando Póo, *Memorias de un viejo colonial y misionero sobre la Guinea continental española*. Madrid: El Misionero, s/a.

Igualmente, y todavía en la actualidad, en la danza *metxang*, que suele bailarse después del rito fang de la circuncisión, todos los ejecutantes se cubren con pieles, entre las que nunca faltan las de leopardo (cfr. Lorenzo Balcázar, *Visite Guinea Ecuatorial*. Trintxerpe: s/ed., 1982).

Por otra parte, diversas canciones populares identifican al leopardo con la muerte.

(25) Carlos González Echegaray, en *El papel mitológico de los reptiles guineos* (cfr. *Estudios Guineos*, vol. II. Madrid: CSIC, 1964), cita a la boa, el cocodrilo, la rana, el sapo, el camaleón, la iguana y el lagarto, además de la tortuga.

(26) Carlos González Echegaray (op. cit.) cita un fragmento de *La vida animal en la Guinea Española* de Aurelio Basilio para dar otras explicaciones, que en general coinciden con la impresión actual de los ecuatoguineanos con los cuales he tratado la cuestión:

«La calma inalterable con que siempre se presenta; la facilidad con que se oculta a los ojos del observador cuando éste intenta cogerla; la destreza que tiene para escaparse de la cautividad, a pesar del buen recaudo que le ponga su dueño, sin que éste pueda explicarse ni cómo ni por dónde; su gran resistencia al hambre, a la sed y a la misma muerte, han llamado tan poderosamente la atención del pamue, que la ha transformado en una especie de ser mitológico».

Sin embargo, el parentesco de la tortuga con los reptiles engullidores puede verse claramente en determinados relatos míticos, tales como la lucha entre Teseo y Esciro.

(27) Cuento número 33 —*El rey de la playa*—. Puede verse un paralelismo en la mitología clásica en la historia de Acteón, convertido en ciervo.

(28) Cuento número 86 —*El hombre que era hijo de un animal*— perteneciente al pequeño ciclo de los tres viajeros.

(29) Andrew Lang; la cita procede del artículo *tótem* de la Enciclopedia Británica.

(30) Podemos citar a Hércules y la hidra de Lerma, Teseo y el minotauro, Jasón, Cadmos, Apolo y Pitón, Ra, Thraetrona, Moisés y la serpiente, el profeta Jeremías (refiriéndose a Nabucodonosor: 51, 34), Marduk y Tiamat, Teshup e Illuyankash, el caballero San Jorge y un larguísimo etcétera.

(31) Jacint Creus & M.^a Antonia Brunat, *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial* (Malabo: CCHG, 1991), número 53.

(32) Jacint Creus & M.^a Antonia Brunat, *Cuentos de los annoboneses de Guinea Ecuatorial* (Malabo: CCHG, en prensa), número 46.

(33) Jacint Creus & M.^a Antonia Brunat, *Cuentos de los bubi de Guinea Ecuatorial* (Malabo: CCHG, en prensa).

(34) Complementariamente, podemos señalar que Paul Diel (*El simbolismo en la mitología griega*. Barcelona: Labor, 1976) ve en el cerdo un símbolo de la sexualidad perversa. La destrucción del jabalí por parte de Ugula adquirirla, por tanto, una dimensión análoga de dominio de la propia sexualidad y adaptación a la norma social.

(35) De manera harta significativa, puesto que los pájaros también suelen simbolizar a la muerte y a las almas extenuadas de los muertos (cfr. James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979).

(36) Así, en la epopeya fang, la iniciación que recibe el héroe **Ngame Ekang**, hijo de **Ekang Nna**, se basa en el engullimiento de fetiches, poderes y conocimientos.

El lector obtendrá una mayor aproximación al fenómeno si ante estas observaciones recuerda que leyendas y epopeyas son aceptadas por la gente como hechos reales que sucedieron en un pasado mítico.

(37) Cfr. Robin Horton, *El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental*, in *Ciencia y brujería*. Barcelona: Anagrama, 1988.

(38) Podemos hallar cuentos muy parecidos a los del ciclo en otras culturas: por ejemplo, *Ebang Mboe*, el gallo prohibido es un cuento camerunés muy parecido a *El gallo de Ndjambu* (número 14); o bien *Las dos muchachas*, un cuento bambara similar a los del grupo de Ilombe. Sin embargo, la existencia de cuentos parecidos no ha dado lugar en otras culturas a la formación de un ciclo ni a la fijación de los personajes ni de sus nombres.

«CUENTOS DE LOS NDOWE»

El libro de Jacint Creus, «Cuentos de los ndowé de Guinea Ecuatorial», ha sido editado este mismo año por el Centro Cultural Hispano-Guineano. Es una aportación importante a la difusión de la cultura de un pueblo con una rica tradición oral.

Por MARIA CRISTINA DYOMBE DYANGANI

Debemos, para ello, proceder al estudio y exposición sistemática de los problemas que hoy se plantean en torno a la gran preocupación humana cifrada en la búsqueda e investigación de nuestra identidad cultural ndowé, próxima a desaparecer en el conocimiento de las actuales generaciones, nacionales y extranjeras; nos incumbe de lleno a nosotros evitar tan nefasta y vergonzosa desaparición.

QUIERO expresar una cálida y entusiasta felicitación y sincera gratitud, en nombre de todos los gineoecuatorianos y de los ndowé en particular, al ilustre escritor Jacint Creus, por su plausible iniciativa de romper la pasividad de los predecesores ndowé. A él se debe el inicio de la erradicación del conformismo anacrónico, que consideraba la oralidad como única fuente capaz de transmitir nuestra cultura, cuentos y tradiciones en el proceso histórico, creando situaciones inquietantes tendentes a la puesta en práctica de todo aquello que coadyuve al logro del conocimiento y difusión coherente de nuestros cuentos, tradiciones y cultura, con la publicación de su obra *Cuentos de los Ndowé de Guinea Ecuatorial*.

Este ejemplo positivo será honrosamente imitado por los investigadores de presentes generaciones en un futuro no lejano, aportando con efectividad cada cual su granito de arena en su esfera de acción, campo y nivel ético-cultural.

Crítica constructiva de la obra

criticar una obra escrita por un erudito es de suyo difícil, complejo y casi controvertido; pero no es éste nuestro objetivo, sino el de esforzarnos por encontrar, reconciliar y armonizar diferentes contenidos, concepciones y etapas del conocimiento evolutivo de nuestros cuentos, para evitar erróneas y confusas interpretaciones entre ellos y que se concreten y convier-

tan así en una cultura que se patentice de muy diferentes modos, consiguiendo una estabilidad y permanencia con innovaciones en un entorno fluctuante. Para una eficiente y constructiva crítica investigativa, he juzgado pertinente clasificarla conforme a los diferentes ciclos de que consta la obra en cuestión, todos ellos interesantes para cada lector ávido de conocer el proceso de nuestras culturas autóctonas y sus respectivas identidades.

El ciclo de los cuentos de Ndjambu. En este ciclo se observa la monotonía de nombres y personajes en relación familiar de los hijos de Ndjambu, donde sólo se hace constar los nombres de Ilombe y Ugula, a pesar de que entre los ndowé residentes en los diferentes enclaves distritales, se reconocen otros varios hijos en la estructura familiar del mencionado Ndjambu, tales como Ivenga, Bavo, Bokeli, Sombe, Bandje, etc. El autor no ha reflejado la moraleja educativa de cada cuento

«Resulta lacónico el campo temático inserto en la obra. Sería preciso ampliarlo con entrevistas a otros ndowé de distinta residencia.»

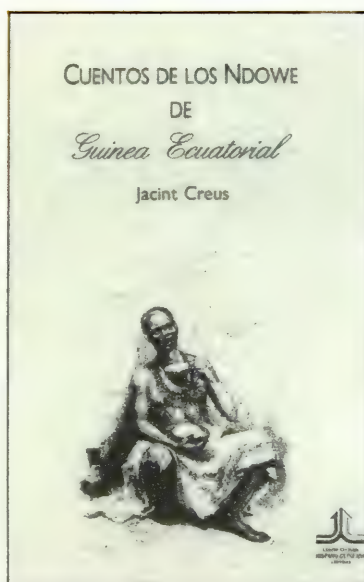
como innovación del proceso evolutivo dentro de los cuentos, o la ficción étnico-cultural.

Necesidad de elogiar o estimular a la persona virtuosa en cada cuento concreto y de poner entre paréntesis el nombre correspondiente en ndowé al castellano, y viceversa, cuando se trate de casos determinados, como iniciación al estudio simultáneo de sendos vocablos en ambos idiomas.

También hace falta enfatizar la nobleza de la virtud y la perniciosidad del vicio en una y otra de las mujeres de Ndjambu, desembocando en la emulación de la buena costumbre y abolición de la mala en la vida cotidiana, para acostumbrar a la juventud moderna al hábito del buen comportamiento y las virtudes cristianas precisas en la buena convivencia social y humana. En cuanto a los hijos varones, también son frecuentes los nombres de Eselenguina, Ebangandembo, Mokamagan-güe y otros, además de los citados Ugula y Etundji.

El ciclo de los cuentos de los animales. En este segundo ciclo, referente a los animales, se constata la falta de aclaración de los roles atribuidos a los animales o seres irracionales: animales, plantas y objetos personificados en los cuentos ndowé, con papeles a desempeñar en cada caso y ocasión específica, acorde con la tradición étnica y sus interpretaciones peculiares.

En el mismo ciclo, cabe destacar la necesidad de reconocer que la abundancia de los personajes irreales en los cuentos ndowé es una característica propia de toda ficción, para conseguir su exuberancia, y no obedece ex profeso a



los contactos cotidianos con los espíritus o la brujería, como concibe el autor.

Ciclos menores: el pequeño ciclo del rey Masseni

En el ciclo del rey Masseni o Marqués que protagoniza unos pocos cuentos en la obra del autor objeto de esta crítica, con una determinada y concreta pretensión, se hace patente la sectorización de su campo, a pesar de ser más amplio en la complejidad temática de los cuentos ndowé ubicados en los diferentes enclaves costeros guineoecuatorianos y que difieren entre sí en sus contenidos interpretativos originales de sus respectivas tradiciones.

En situación paradigmática acaece en el ciclo similar de las tres personas, ya que, según versiones conocidas, existen otros cuentos que tienen que ver con tal número de sujetos personales y también de seres irracionales, cuyos contenidos son dispares a los insertos en la presente obra y que alude el autor sobre su posible procedencia de la tradición medieval europea.

Conviene, asimismo, aclarar que, después de los recogidos en los mencionados ciclos, quedan por descubrir e insertar otros muchos cuentos ndowé que conviene investigar, promocionar y divulgar para su conocimiento en beneficio de presentes y futuras generaciones.

También se observa la necesidad de implantar o conseguir la consignación de la primera diferencia de los cuentos europeos de los africanos, esclareciendo al alcance del bagaje del lector en cuestión, abordando el factor divergente del público al que se dirige.

Precisa la clasificación de los distintos géneros de los cuentos pertenecientes a la tradición oral para intuir su conocimiento entre los lectores neófitos, junto a la primera aproximación al cuento popular.

Resulta lacónico el campo temático inserto en la obra, precisando ampliarlo mediante entrevistas a otros ndowé de distinta residencia, al de los conocidos y entrevistados por el autor en Asonga, Bata, dando énfasis al carácter didáctico de tales cuentos y la vivencia en la vida cotidiana.

En los referidos cuentos pertenecientes a los ciclos menores, se refleja la invariabilidad en los criterios de creatividad por la singularidad del clan escogido para relatar los contenidos, siendo recomendable conocer y entrevistar a otros ndowé de la parte norte y sur de nuestra zona costera guineoecuatoriana.

Por último, en los cuentos escritos en lengua vernácula ndowé, donde dice «Likano Ndowné» debería decirse «Likano la Ndowné».

M. C. D. D.



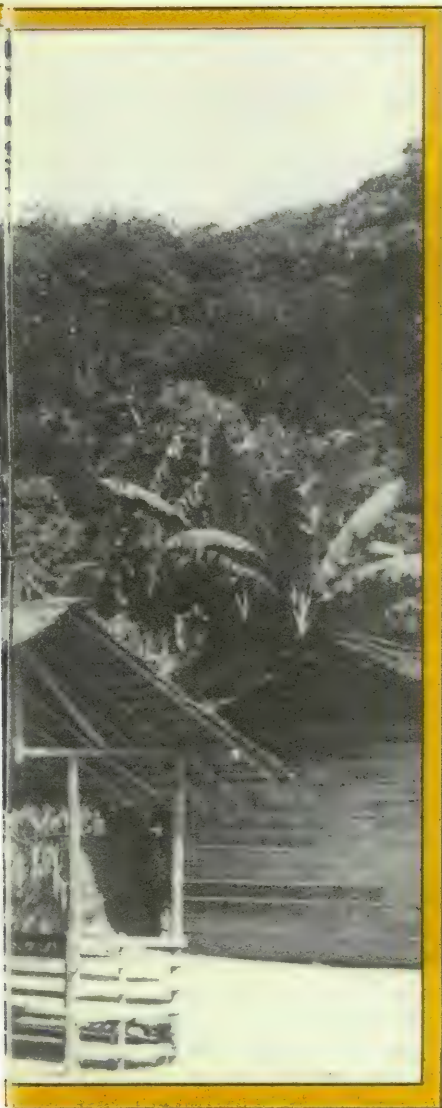
INICIACION A LA COCINA FANG

La cocina es un arte y una cultura. Los fang dan mucha importancia a las comidas y a los trabajos culinarios. Los productos con que se elaboran los distintos menús son principalmente verduras y cereales, carne de caza y pescado de río. Se emplea mucho picante. La cocina, como en todas las tradiciones rurales, es un menester esencial de la mujer.

Por M.^a ANTONIA BRUNAT MAMPEL

La cocina es una parte muy importante en todas las civilizaciones. Refleja la manera de vivir de los pueblos y la actuación del hombre a lo largo de la historia. «En Africa, las cosas, más que por la vista, entran por los poros, por el olfato y por el gusto, por el paladar», ha escrito Aguès Agboton. Guinea Ecuatorial no se escapa a esta afirmación; la cocina fang es sencilla pero meticulosa, sobre todo en lo concerniente al orden en que har de prepararse los ingredientes. La utilización de los morteros y piedras para moler o la cocción con leña dan a los platos tradicionales de estos pueblos unos matices de sabor que difícilmente podríamos lograr en cualquier otro lugar sin estos requisitos.

Los productos necesarios están al alcance de todos, en los poblados o en los mercados. Se trata de



una alimentación basada, principalmente, en verduras y cereales, en pescado de río, en carne de caza, a menudo ahumada, todo condimentado, casi siempre, con mucho picante, elaborado minuciosamente.

En la cultura fang se reserva un lugar muy importante para las comidas y los trabajos culinarios. Es la hora de comer el momento que conserva actitudes y ritos que nos acercan a su tradición. Hay pueblos que respetan más que otros las costumbres, pero lo que sí es cierto es que todos las conocen.

Quizás lo que más llama la atención del europeo es que las familias no comen juntas. Las mujeres y los niños comen en las cocinas y los hombres lo hacen en el *aba'a*, siendo la mejor parte para los mayores como signo de respeto y aprecio por la experiencia que les da su edad.

Hacen dos comidas al día: cada mañana, la mujer pone en un cesto *ebat* la comida que ha sobrado del día anterior para que su marido se la lleve al bosque. Cuando regresan, poco antes de anocheecer, los hombres se reúnen en la casa de la palabra y sus mujeres les llevan sus comidas (si un hombre es polígamo, cada esposa le lleva su comida). Ellas no pueden comer, si sus maridos todavía no lo han hecho.

Los hombres solteros ayudan a transportar las comidas y limpian el *aba'a*; a cambio, los demás comparten su comida con ellos. A los ancianos viudos que no pueden ir a cazar, se les da comida también en el *aba'a*; las ancianas que están solas y tampoco pueden ir a la finca, las alimentan las otras mujeres en las cocinas. Se come un solo plato donde lo mezclan todo, aunque presenten los ingredientes o acompañantes aparte.

Respecto a las creencias, hay bastantes tabúes. Los niños no pueden probar la comida directamente de la olla, pues cae sobre ellos una maldición que sólo un

partido como lo tienen estos animales) y el pescado denominado *n'gwa-yieh* puede causar dificultades en el parto y malformaciones en el bebé.

De todas maneras, estas tradiciones culturales de su gastronomía, van olvidándose cada vez más. Antes, eran más respetadas; ahora hay muchos jóvenes que las desconocerían si sus padres no se las contaran y, naturalmente, no las siguen.

Distribución de las cocinas

Entre los fang de Guinea Ecuatorial, las cocinas (*kisin*) se construyen separadas de las casas, normalmente al lado de éstas. Así evitan humos, mantienen la casa más limpia y las mujeres pueden quedar al margen de las conversaciones masculinas, si así lo desean.

Están hechas de madera con tejado de nipa, aunque actualmente se tiende a cambiar la nipa por la chapa. Tienen poca luz y escasa ventilación. Hacen el fuego en el



curandero puede tratar. Los animales prohibidos por su *evu* sólo pueden comerlos si sus padres se los ponen en la boca.

Por su parte, hombres y mujeres tienen también sus prohibiciones con respecto a determinados alimentos. Si no las respetan, ellos pueden quedarse impotentes y ellas estériles. Además las mujeres embarazadas tienen más condicionantes: entre ellos destacan las patas de cerdo (si las comen, el niño sale con el labio superior

suelo, y encima colocan el secadero (estantería hecha de bambú, con la finalidad de secar y ahumar la comida que quieren conservar); algunas tienen estantes con tela mosquitera para guardar el agua y los alimentos y, así, protegerlos de los insectos. Los utensilios culinarios los guardan en estanterías colocadas generalmente en el lado opuesto al del fuego.

Las mujeres pasan gran parte del día en las cocinas; excepto cuando van al río o a la finca;

En la otra página, un *aba'a*; sobre estas líneas, una mujer con el *n'kwe*, usado para transportar lo que se recoge diariamente en las fincas.

pero no duermen en ellas, aunque hay camas en las que tienen a los niños que amamantan.

Según cada familia, la cocina es sólo el lugar en el cual se preparan las comidas o, también, el sitio donde parte de la familia suele comer.

Aparte de los utensilios que suele haber en cualquier cocina, los fang tienen algunos utensilios tradicionales fabricados artesanalmente. Los morteros hechos de madera. Los grandes sirven para la yuca y los pequeños para machacar plátano o palmiste. Las piedras o piezas para moler algunos alimentos (tabla de *esañ* y piedra de *akoc*). La pieza cilíndrica suele ser un coco seco.

De dónde provienen los productos

La gastronomía guineana, en general, está basada en productos locales (aunque empiezan a introducirse algunos de europeos); así los productos provienen básicamente de los recursos naturales.

La finca

Es el terreno que tiene cada familia para cultivar. Cada mujer tiene derecho a tener su propia finca. Las preparan en la época

seca, para tenerlas a punto de siembra al comienzo de las lluvias.

El hombre corta los árboles del espacio de bosque en el que se va a preparar la finca. Normalmente no suelen estar lejos de los poblados, ya que las mujeres tienen que ir a diario. Una vez cortados los árboles, queman la hojarasca y los restos que pudiera haber. Entonces, las mujeres se encargan de limpiar la finca y dejarla preparada para el cultivo. A partir de ese momento, son ellas las responsables de hacerla productiva.

Generalmente, estas fincas no son muy fructíferas, ya que el suelo se empobrece cada vez más; la producción es de un año, finalizado el cual hay que volver a preparar otro trozo de tierra. Pero tienen una ventaja: no hay que regar nunca, porque en época de lluvias la pluviosidad es diaria y, además, el suelo es muy húmedo.

En las fincas pueden plantarse una o más especies (*chihi* o *afup*, respectivamente), según sea para el comercio o el sustento de una familia.

Normalmente hay verduras, tubérculos, hortalizas y frutas (malanga, calabaza, yuca, patata, plátanos, bananas, picante, berenjenas, tomates, cacahuete, limones, caña de azúcar, maíz, piñas, y otras especies propias del país —*ñame*, *etetam*, *emvuing*...—), pero casi nunca árboles grandes (palmiste, modika, fruto pan, aguacatero, atango...).

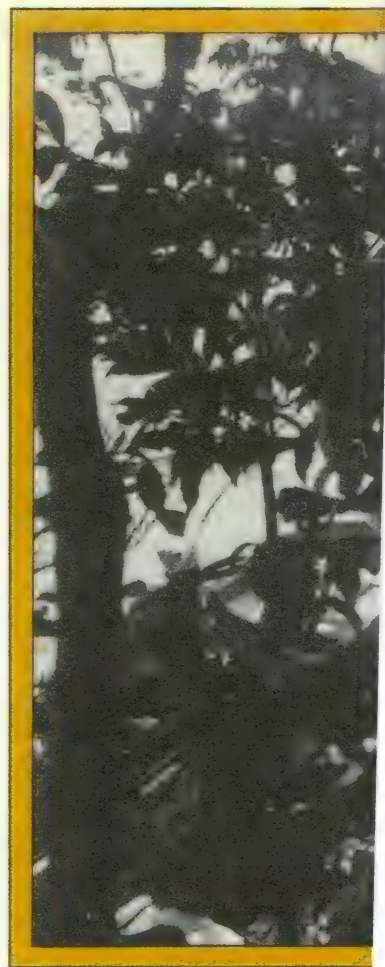
Las fincas pueden estar delimitadas por vallas o simplemente en espacios sin delimitar, al lado de caminos.

Las mujeres, para transportar lo que recogen diariamente de las fincas, utilizan el *n'kwe*, un cesto que llevan colgado de los brazos o de la cabeza, hecho de cañas de melongo.

La caza

Hay dos formas de cazar: en grupo o solos. Generalmente, en el primer caso, se pasan varios días en el bosque y se construyen una cabaña con un secadero, para ir conservando las piezas que cazan y, así, traerlas ya secas. Cuando van solos, casi todos prefieren salir de madrugada y regresar al anochecer.

Los cazadores (a menudo, acompañados por perros) utilizan



diversos recursos para obtener sus piezas. Algunos son propios de su formación, como la habilidad para seguir rastros, el desarrollo del sentido del oído para escuchar o imitar los gritos de los animales, su gran capacidad de adaptación al medio, el conocimiento del terreno y la destreza para camuflarse con elementos naturales. Otros son los recursos hechos por el hombre, sus armas: cazan con escopeta (*n'wua-nga*), con lanza (*n'wua-akong*), con machete (*m'be'e-mpkere*) o con trampas (*n'lam*).

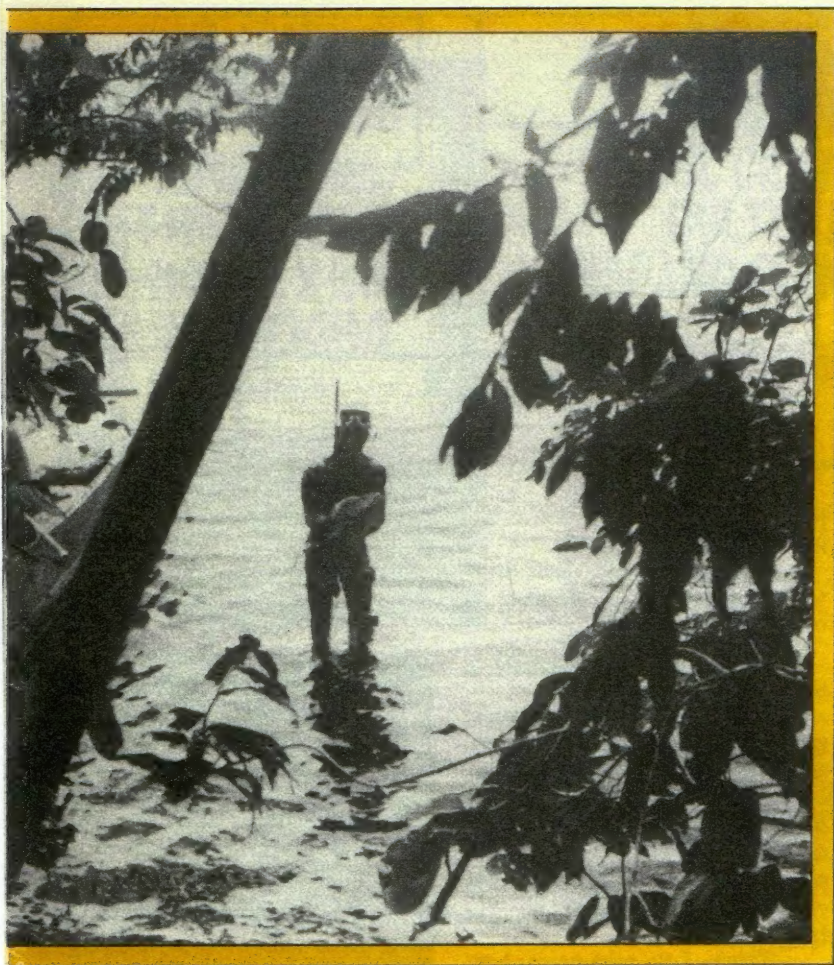
Veamos algunos tipos de trampas:

— *Elong*. Para elefantes. Se coloca una cuerda gruesa y resistente con un lazo corredizo en las ramas de los árboles. El elefante, al intentar coger las hojas para comer queda atrapado por la trampa.

— *Ekwiri*. Para animales pequeños. Se coloca un tronco apoyado en el suelo por un extremo y, por el otro, sostenido con un palo; los laterales se tapan con abundante vegetación. Cuando e

Morteros de madera. Los grandes sirven para la yuca y los pequeños para machacar plátano o palmiste.





Pesca en el río Ntem. Hay distintos modos de pesca, según la hagan hombres o mujeres.

animal entra tira el palo y queda atrapado debajo del tronco.

— *Ebeneñong*. Igual que la anterior, con el tronco más grande.

— *Achiabo'o*. Consiste en colocar una cuerda con un lazo corredizo atado a la rama doblada de un árbol. Cuando el animal pisa la cuerda, la rama recobra su posición inicial y el animal queda colgado por una pata.

— *M'bong*. Para monos. Se coloca una cuerda hecha con lianas con un lazo corredizo en las ramas de los árboles. Cuando los monos saltan, quedan atrapados por las manos y colgados de las ramas.

— *Ebeñ*. Se hace un agujero en el suelo y se tapa con palos, ramas... Los animales, al pisarlo, caen dentro del agujero.

— *Ebas*. Parecida a la anterior, los agujeros son más pequeños y se hace más de uno y bastante cerca el uno del otro.

— *M'Pkas* o *ewe'ck*. Para pájaros. Lazos corredizos que los atrapan por el cuello o las patas; utilizan frutas de reclamo. (Esta manera de cazar es propia de los chiquillos.)

— *Awura-mbkin*. Se clava el extremo de un palo largo en el suelo y se dobla, procurando que no se rompa el otro extremo, clavándolo también en el suelo; a este último, se le ata una cuerda con un lazo corredizo, sujetado con dos palos atados en forma de triángulo y clavados en el suelo. Dentro del lazo, se pone comida para atraer al animal. Cuando éste se acerca para comer, queda atrapado por la cabeza y, al intentar huir, salta el extremo del palo donde está atada la cuerda; de manera que es imposible que pueda irse, porque su cabeza queda encajada en el triángulo.

Así cazan todo tipo de animales terrestres (mamíferos o reptiles) y pájaros.

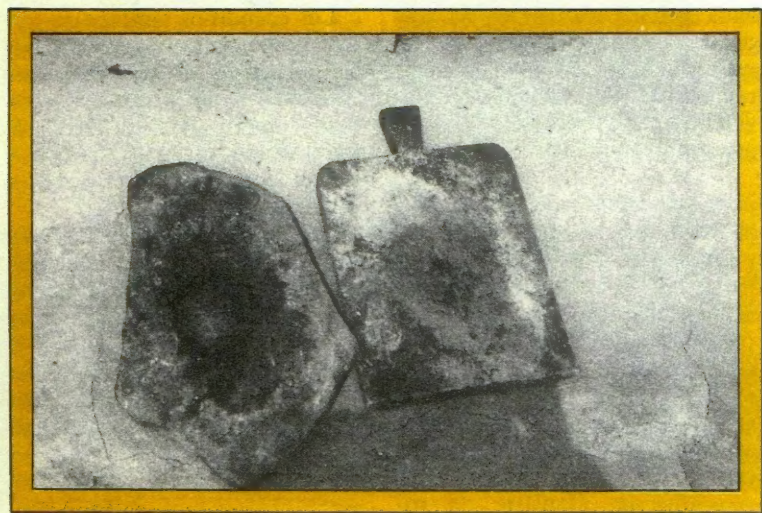
Entre los cazadores fang, se siguen unas costumbres sociales que todavía siguen bastante vivas.

- Señalizan las trampas, para que sólo los animales queden atrapados en ellas.

- Si la pieza cazada es pequeña, se entrega al mayor de la familia como signo de respeto y deferencia. Este decide qué se hace con la pieza, si no se la queda. A veces, si el cazador está casado reparte él mismo la pieza; si tiene más de una mujer, entrega la cabeza a la primera esposa y, el resto del animal, equitativamente entre todas sus mujeres, incluyendo también a la primera.

- Si la pieza es grande y el cazador no puede transportarla, corta un trozo del animal (*n'dem*) —generalmente, suele ser una oreja o un trozo del rabo— y se lo lleva consigo como prueba de que el animal lo ha cazado él y no otro. Así, si más cazadores tropiezan con la pieza, saben que ya tiene dueño. El cazador regresa con su prueba al poblado y pide ayuda para la recogida del animal.

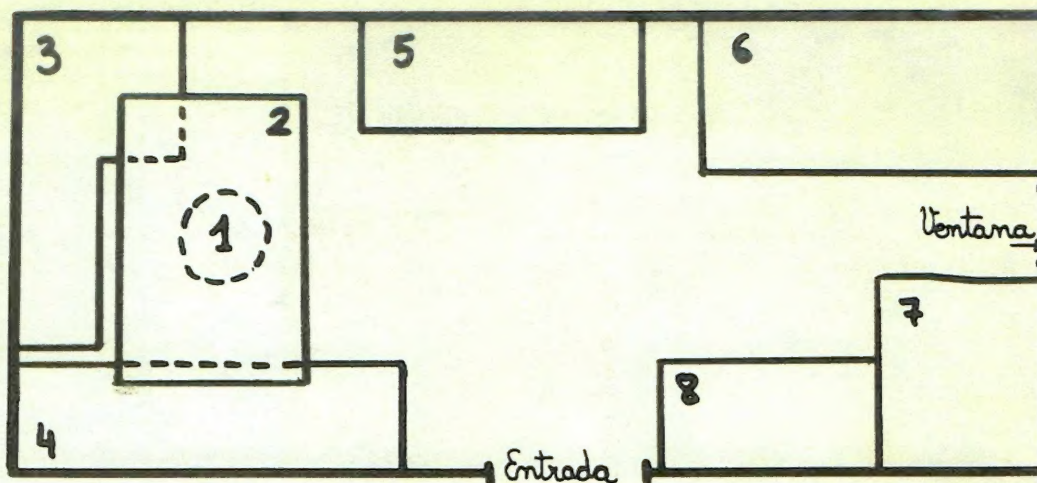
Una vez recogido y transportado, se entrega al jefe del poblado que se come el corazón (parte esencial de cualquier animal), da los intestinos a las viejas, la cabe-



Piezas para moler algunos alimentos. Suelen ser de madera o piedra.

DISTRIBUCION DE LA COCINA

1. Fuego (NDUA).
2. Secadero (ETANG).
3. Estantería para leña y nkws (ATUMANQUIÑ).
- 4, 5 y 8. Camas de bambú (ENONG).
- 6 y 7. Estantería para los útiles de cocina y alimentos (ATUMOQUIÑ).



za a los niños y el resto lo reparte equitativamente entre las distintas familias. De todas formas, la familia del cazador se lleva la mejor parte.

La pesca

En la gastronomía fang hay más platos de carne que de pescado. La razón es bien sencilla: son los ndowé los que pescan en el mar; los fang, aunque cada vez vayan instalándose más cerca de la costa, tienen la mayoría de sus pueblos en el interior; por eso se limi-

tan a la pesca de río, que no es tan productiva como la caza.

Hay varios tipos de pesca; unos son propios de los hombres y otros de las mujeres:

—*N'lop*. Pesca con anzuelo e hilo de pescar (hombres).

—*Aya*. Trampas con una abertura ancha por un extremo y cerradas por el lado. Se colocan a favor de la corriente; así, los peces, que nadan en el mismo sentido que corre el agua, entran en la trampa sin darse cuenta y la corriente les impide salir de ella (mujeres).

—*Ekiele*. Sólo para pescar barbos. En el anzuelo se pone jabón o caracoles no comestibles, y se ata el hilo a una caña clavada en la orilla. Así no hay que preocuparse por la pesca y las mujeres, entre tanto, pueden ir lavando ropa u otros menesteres en otro lugar del río (a veces, también pescan así los hombres, pero es un método más habitual entre las mujeres).

—*Alock*. Se cierra el paso del agua en un rincón del río, haciendo una barrera con tierra. Se va quitando el agua que ha quedado retenida y, con las manos, se cogen los peces que han quedado atrapados (mujeres).

—*N'lara*. Se meten en el agua, poniendo las manos en todos los agujeros que encuentran y, así, pueden sacar todo lo que hay dentro de ellos. Pero es peligroso por las posibles mordeduras de serpientes. Para evitarlas, el curandero les aplica su medicina; consiste en poner veneno de serpiente en alguna herida hecha para tal fin, así el cuerpo crea sus defensas (mujeres).

—*Mesama*. Consiste en su-

mergir un cesto (*tan*) en el río y sacarlo rápidamente; después de hacerlo varias veces seguidas, van atrapando algún pez (mujeres).

—*M'be'e*. Se pesca por las noches con lámparas para localizar peces en ríos de poco caudal. Se les mata con el machete (hombres).

Hay otra manera parecida a *alock*: Una vez cerrado un trozo de río, los peces a menudo buscan refugio en agujeros antes de que las mujeres hayan terminado de sacar todo el agua. Entonces ponen unas hojas venenosas en el río y los peces, al morir por el veneno, van emergiendo (mujeres).

En las épocas secas, los pequeños ríos casi no llevan agua o se concentra en recodos donde hay vegetación en exceso; es en esos rincones donde viven los peces. Entonces la solución es ir desemboscando esos recodos desde las raíces para, así, poder verlos y matarlos con el machete (hombres).

Los cocodrilos también se capturan vivos cerca de los ríos por las noches: se les deslumbra con lámparas, se les inmoviliza la cabeza con un palo en forma de triángulo por la parte inferior y se les ata la boca y las patas con los cordones (hombres).

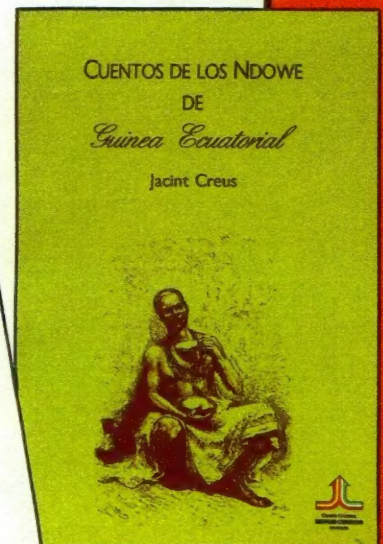
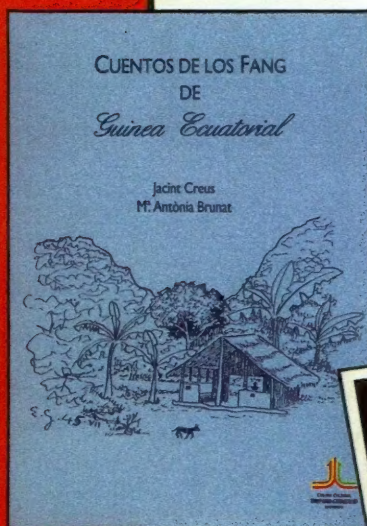
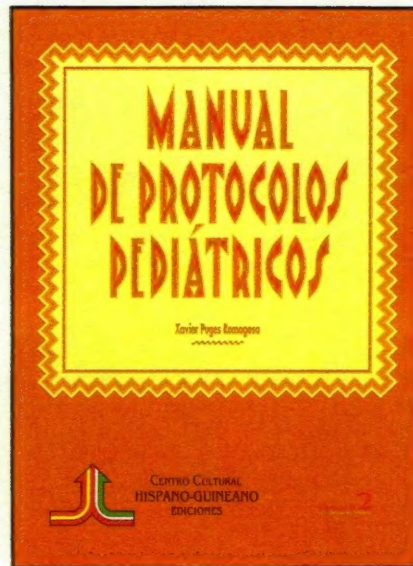
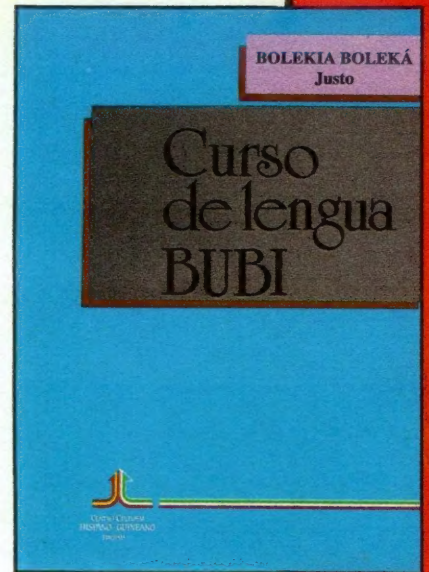
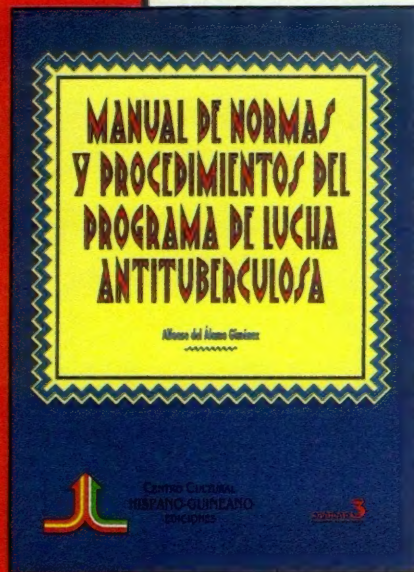
Igual que en la caza, en la pesca también hay un reparto equitativo. Las mujeres ponen todos los peces que van sacando del río en un mismo montón. Cuando es hora de regresar a casa, la mamá mayor es la que reparte la pesca. Los niños se quedan con los peces más pequeños.

M. A. B.

Trampa para cazar animales localizada cerca de Akonibe.



ULTIMAS PUBLICACIONES DE «EDICIONES DEL CENTRO CULTURAL HISPANO-GUINEANO»



- MANUAL DE NORMAS Y PROCEDIMIENTOS DEL PROGRAMA DE LUCHA ANTITUBERCULOSA
Por Alfonso del Alamo Giménez
- CUENTOS DE LOS FANG DE GUINEA ECUATORIAL
Por Jacint Creus
- MANUAL DE PROTOCOLOS PEDIÁTRICOS
Por Xavier Puges Romagosa
- ¡BUENOS DÍAS! CURSO DE ESPAÑOL PARA NIÑOS (Segunda edición)
Por A. J. Manso Luengo y D. Rodríguez Jorrín
- CURSO DE LENGUA BUBI
Por Justo Bolekia Boleká
- CUENTOS DE LOS NDOWE DE GUINEA ECUATORIAL
Por Jacint Creus

Africa 2000

